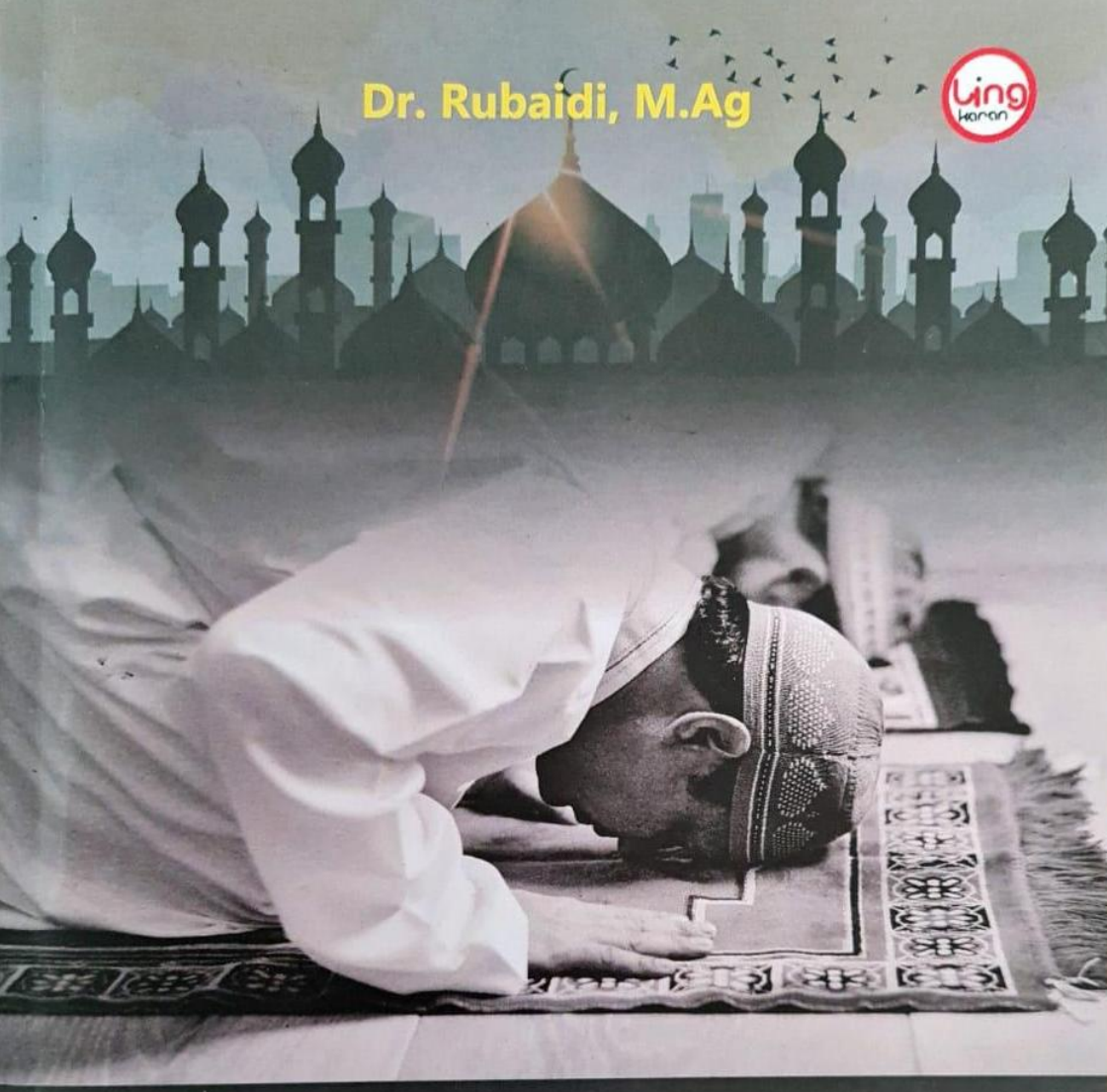
Dr. Rubaidi, M.Ag



Radikalisme Islam, Populisme, NU dan Masa Depan Demokrasi Indonesia di Era Post-Truth

Pengantar :

Dr. KH. As'ad Said Ali

Radikalisme Islam, Populisme, NU
dan Masa Depan Demokrasi Indonesia
di Era Post-Truth
oleh: **Dr. Rubaidi, M.Ag**

@All right reserved
Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang

Penyusun : **Dr. Rubaidi, M.Ag**
Pengantar : Dr. KH. As'ad Said Ali
Editor : Yasin Mustafa
Dr. Pramudi Utomo, M.Si.
Ilustrator , Desain Sampul & Tata Letak : Khusni Abdillah
Penerbit : **Lingkaran**

Percetakan : Elje Branding
Cetakan Pertama 2020

Lingkaran, 2020, xlii + 362 hlm, 140 x 20,5 mm
ISBN:

UNDANG-UNDANG RI 28 TAHUN 2014
TENTANG HAK CIPTA

Pasal 113

(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).

(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Pasal 114

Setiap Orang yang mengelola tempat perdagangan dalam segala bentuknya yang dengan sengaja dan mengetahui membiarkan penjualan dan/atau penggandaan barang hasil pelanggaran Hak Cipta dan/ atau Hak Terkait di tempat perdagangan yang dikelolanya sebagaimana dimaksud dalam Pasal 10, dipidana dengan pidana denda paling banyak Rp100.000.000,00

Pengantar

Saya menyambut dengan penuh bangga hadirnya buku ini, yang ditulis oleh Dr.Rubaidi, M.Ag, generasi intetektual muda NU yang cerdas, selain aktif dalam orgaisasi di lingkungan NU. Dr.Rubaidi mewakili gelombang besar lahirnya intelektual NU berpendidikan tinggi, yang dimulai sejak dekade 1970-an. Gelombang itu, hanya dalam tempo satu dekade saja sejak dekade 1980-an, telah menggemuruh mewarnai perdebatan-perdebatan intelektual yang sangat cerdas di negeri ini. Itu fenomena baru yang patut disyukuri, sebab hingga dekade 1950-an KH Wahab Hasbullah sempat menyampaikan keluhannya mengenai kelangkaan intelektual di kalangan NU, dengan mengumpamakan seperti mencari pedagang es lilin di tengah malam. Namun perlu disadari bahwa itu berarti pula di internal NU telah mucul elemen dinamis intelektual baru dengan segala tradisinya, selain ulama atau kiyai yang membentuk dan mendominasi tradisi NU sebelumnya dengan sangat kokoh. Akibat-akibat sosiologisnya tentu akan luar biasa dalam jangka pendek ini, apalagi di kalangan NU juga telah tumbuh elemen dinamis lain yang sama pesatnya, yaitu para pengusaha dan profesional NU, yang akan membawa perubahan-perubahan tertentu dan signifikan, sehingga wajah NU mungkin akan segera berubah denga citra barunya.

Di sisi lain, saya menyambut bangga hadirnya buku ini karena Dr.Rubiadi, M.Ag telah ikut meramaikan tumbuhnya tradisi tulis di kalangan intelektual NU khususya, atau intelektual Indonesia pada umumnya, yang sampai sekarang tradisi ini memang masih lemah. Dari

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

sekitar 139.000 doktor pada tahun 2019 misalnya, tidak ada lima persennya yang menulis buku dan diterbitkan. Sebagian besar karya tulis mereka berhenti sampai disertasi saja. Demikian pula di kalangan ulama, tradisi tulis bahkan lebih rendah lagi. Di lingkungan NU misalnya, dengan jumlah kiyai lebih dari 40.000, tidak ada satu persennya yang memiliki karya tulis berupa kitab. Kritik ini perlu disampaikan semata-mata untuk mendorong tumbuhnya tradisi tulis, sebab peradaban itu dibangun dan tumbuh dari buku, sementara para intelektual dan ulama adalah lentera dari peradaban itu; maka dari sini lahir peradaban yang mencerahkan, yang memberikan rahmat bagi seluruh umat manusia.

Buku yang ditulis oleh Dr. Rubaidi, M.Ag ini, berjudul "Radikalisme Islam, Populisme, NU dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia di Era Post-Truth", akan memberi sumbangan penting untuk tumbuhnya peradaban yang mencerahkan itu. Saya meyakini itu, sebab isu yang dikaji dalam buku ini menyangkut aspek penting yang tidak boleh diabaikan dalam pembangunan peradaban yang mencerahkan. Radikalisme agama, salah satu isu yang dikaji dalam buku ini, adalah sisi dari ajaran-keimanan yang aktif dan revolusioner. Sisi ini muncul karena agama memiliki misi pembebasan dan penegakan keadilan, yang bagi kaum fundamentalis sisi ini mengilhami penyerapan kekerasan, dan kesalehan militan sering dianggap sebagai tipe ideal dari seorang yang beriman. Ini tidak lantas dapat diartikan radikalisme adalah produk keimanan, seperti banyak dihubungkan oleh para pengkritik agama. Islam memang bukan agama *ahimsa,* namun Islam juga dengan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

tegas melarang mengembangkan kebencian dan sikap permusuhan; perang diijinkan dalam koridor terbatas untuk mempertahankan diri dan mewujudkan perdamaian, namun ditekankan pula harus berlaku adil terhadap musuh sekalipun. Jadi, sesungguhnya akar radikalisme itu harus dicari dari bersumber lainnya, dari faktor-faktor sosiologis yang menghimpitnya, dari situasi sosial, ekonomi maupun politik. Bahwa mengenai fakta adanya kebencian neurotik dari segolongan ummat Islam terhadap kelompok agama atau ideologi tertentu, seperti terhadap umat Yahudi misalnya, atau golongan Sunni terhadap Syi'ah, atau di antara golonga Sunni sendiri, seperti tehadap kelompok Wahabi misalnya, sepenuhnya adalah produk sejarah yang tumbuh dari dinamika sosiologis serta pemikiran yang membentuknya.

Kita bisa mengurai aspek-aspek tersebut dari kasus-kasus yang disajikan oleh Dr. Rubiadi, M.Ag dalam buku ini, seperti Laskar Jihad, ISIS dan lain sebagainya. Namun, sekiranya Dr. Rubaidi memperkuat kajiannya dengan data-data primer menyangkut berbagai kelompok yang diidentifikasi sebagai radikal itu dengan lebih luas dan mendalam, kita akan memperoleh analisa dengan kedalaman fakta yang dapat memungkinkan pembacanya dapat memperoleh wawasan yang lebih dingin menyangkut visi batin dari kelompok-kelompok gerakan radikal itu. Memang tidak patut menuntut seperti itu, sebab bukan hal mudah, bahkan sesungguhnya penuh dengan resiko, untuk dapat masuk dan melakukan investigasi pada *inner cyrcle* gerakan-gerakan radikal itu, apalagi pada kelompok teror, untuk memperoleh fakta-dalam yang menyeluruh.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Perlu diketahui, misalnya dalam hal doktrin, bahwa gerakan-gerakan radikal dan teror itu selain memiliki doktrin yang bersifat terbuka, yang bisa diakses oleh banyak pihak, pada banyak kasus juga memiliki doktrin yang secara spisifik bersifat tertutup, yang sulit diakses, dan pada banyak kasus bahkan tidak tertulis secara resmi; padahal ghirah radikalisme itu sesungguhnya ditumbuhkan dari sini. Perlunya pelacakan data primer sampai pada kedalaman seperti itu bukan berarti bahwa data sekunder tidak bernilai, namun dengan cara itu analisis yang disajikan akan terhindar dari 'tafsir atas tafsir.'

Sungguhpun demikian, kekurangan seperti itu tidak lantas mengurangi sumbangan penting buku ini. Mulai dari Bab VI dalam buku ini, kita diajak menapaki perjalanan menuju masa depan demokrasi Indonesia di era post-truth. Dalam catatan saya belum banyak buku yang membahas subyek ini, kecuali sejumlah analisis para pengamat di media massa. Bahkan, menjadi penting untuk dibaca karena dalam analisisnya telah melibatkan elemen baru, yakni gerakan populisme Islam dan gerakan-gerakan radikal, sebagai bagian dari proses dinamis konsolidasi demokrasi di negeri ini. Elemen-elemen ini boleh saja dibaca sebagai aspek yang membahayakan konsolidasi demokrasi dengan tumbuhnya politik identitas dan adanya pandangan yang menganggap Islam sebaga sekutu reaksionerisme. Namun ada hal yang perlu digarisbawahi bahwa politik identitas adalah hal yang tidak bisa dihindarkan dan alamiah dalam dunia politik Islam, sebab Islam memang cukup memiliki sumberdaya ideologis

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

maupun emosional untuk menghimpun massa demi sebuah perjuangan.

Sungguhpun demikian perlu digarisbawahi bahwa hakikinya tidak ada kesenjangan antara gagasan demokrasi dengan doktrin Islam, terutama menyangkut prasyarat-prasyarat moral dan legal, bahkan diantara keduanya memiliki afinitas teoritis yang cukup signifikan. Hal demikian dapat dilihat misalnya dari isonomi persamaan di depan hukum. Dalam Islam gagasan demikian sangat kuat, bahkan menolak semua kriteria rasial, etnis ataupun keturunan, sementara satu-satunya kriteria yang sah hanyalah ketakwaan, sebab, dalam Islam manusia adalah satu komunitas. Dalam hal azas negara hukum dalam pemerintahan demokrasi, prinsip menjunjung tinggi syariat dalam doktrin Islam jelas menguatkan perlunya pemerintahan yang didasarkan pada konstitusi, bukannya kehendak pribadi. Sedangkan mengenai prinsip permusyawaratan kita menemukan afinitasnya secara gamblang dari konsep *syura* dan ijma'. Prinsip demikian, bukan hanya menunjukkan eratnya afinitas teoritik antara demokrasi dengan doktrin Islam, tetapi dalam sepanjang sejarahnya, nyatanya Islam telah mencapai rekornya dalam hal kebajikan sipil yang menjadi cita-cita dalam demokrasi; sementara sebagai argument subsider, Islam juga sangat menjunjung tinggi toleransi sebagai dasar bermasyarakat.

Dengan demikian cukup beralasan untuk optimis mengenai suksesnya konsolidasi demokrasi di negeri yang dihuni oleh mayoritas muslim ini, betapapun gerakan-gerakan kelompok radikal tetap terus tumbuh, ataupun

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

mengenai kian berkembangnya populisme kanan, yang memang tidak bisa dielakkan, dan semestinya dipandang secara bijaksana sebagai realitas hidup dalam berbangsa, yang tumbuh dari lanskap emosional masyarakat. Adalah tidak realistis dan mustahil dapat melucuti dan menekan insting religius seperti itu dan berharap akan lenyap, sebab realitas kehidupan yang kini sedang tumbuh diwarnai oleh berkembangnya sekularisme dan skeptisisme sehingga bentuk-bentuk baru fundamentalisme agama beserta ekspresi radikalismenya akan terus tumbuh dan menyertainya. Karena itu pewujudan kebajikan sipil harus menjadi orientasi dalam bernegara dengan menegakkan prinsipsip-prinsip demokrasi yang dilandaskan pada Pancasila sebagai dasar bernegara dan dijalankan secara adil. Bahan perenungan seperti itu diantaranya dapat kita petik dari buku yang ditulis oleh Dr. Rubadi, M.Ag, yang kini telah sampai di tangan para pembaca.***

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

Kata Pengantar iii
Daftar Isi ix
Pendahuluan xiii

BAB I.
SEPUTAR ISTILAH RADIKALISME DAN ASAL-USULNYA 1
A. Pengantar 1
B. Pengertian dan Ciri Radikalisme Agama 3
C. Asal-usul Radikalisme Agama 10

BAB II
HISTORISITAS RADIKALISME ISLAM SERTA ASAL-USUL DAN ISU POKOKNYA 17
A. Seputar istilah Radikalisme Islam 17
B. Asal-Usul Radikalisme Islam 24
C. Isu-isu Pokok Radikalisme Islam: dari Purifikasi hingga Khilafah Islamiyyah 38

BAB III
MELACAK GENEALOGI RADIKALISME ISLAM BERBASIS SUMBER ASLINYA DI TIMUR TENGAH 47
A. Pengantar 47
B. Berakar dari Wahabisme di Saudi Arabia 50
C. Dari Wahabisme Menuju Salafisme 61
D. Radikalisme Islam Kontemporer: Al-Banna, Qutb dan Al-Maududi 70
E. Wahabisme, Salafisme, Eksklusivisme dan Radikalisme Islam di Indonesia 79

BAB IV
TRANSMISI RADIKALISME ISLAM DARI TIMUR TENGAH MENUJU INDONESIA 85
A. Pengantar 85
B. Transmisi Islam Radikal Klasik ke Indonesia 89

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

C. Revivalisasi Gerakan Salafiyah di Era Kontemporer 99
D. Al-Qaeda dan Jama'ah Islamiyah: Dari Radikalisme Islam Menjadi Terorisme Islam 119
E. Gerakan Radikalisme Islam di Indonesia: Akar Masalah, Potret Pemikiran, dan Aksi 147

BAB V
BERAGAM VARIAN GERAKAN RADIKALISME ISLAM DI INDONESIA KONTEMPORER PASKA REFORMASI..... 157
A. Pengantar 157
B. Hizbut Tahrir Indonesia..... 161
C. Tarbiyah-Ikhwanul Muslimin..... 164
D. Jama'ah Islamiyah (JI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI)..... 167
E. Front Pembela Islam..... 179
F. Laskar Jihad..... 188
G. Al-Qaeda..... 192

BAB VI
POPULISME, POPULISME ISLAM, DAN MASA DEPAN DEMOKRASI INDONESIA..... 209
A. Pengantar 209
B. Makna dan Sejarah Populisme Barat..... 216
C. Populisme dan Populisme Islam Indonesia Kontemporer 227
D. Masa depan Demokrasi Indonesia 248

BAB VII
PETA POLITIK IDENTITAS ISLAM INDONESIA KONTEMPORER: RADIKALISME ISLAM VERSUS MODERATISME ISLAM DALAM KONTESTASI POLITIK ELEKTORAL PILPRES 2019 257
A. Pengantar 257
B. Politik Identitas dan Politik Identitas Islam 264
C. Pilpres 2019: Politik Identitas Islam Kanan Versus Politik Identitas Islam Tengah 277
D. Populisme Islam dalam Hegemoni Elit Predatoris..... 292

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

BAB VIII
POPULISME ISLAM, MEDIA SOSIAL, DAN KONSOLIDASI DEMOKRASI INDONESIA KONTEMPORER DI ERA *POST-TRUTH* 299
A. Pengantar 299
B. *Post-Truth*, Media Sosial, dan Politik Populis 305
C. *Post-Truth* dalam Gerakan Populisme Islam di Indonesia 321

BAB IX
PENUTUP 337
A. Kesimpulan ..... ---
B. Saran ..... ---
C. Rekomendasi ..... ---

Bibliografi .....
Daftar Riwayat Hidup Penulis .....

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

PENDAHULUAN

Kontestasi Islam *Mainstream* dan Islam *Non-Mainstream*: Pertarungan Ideologi yang Tidak Pernah Tuntas

Jauh hari, tepatnya setelah peristiwa 11 september 2001, KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Ulil Abshor Abdalla telah meramalkan kemungkinan besar terjadinya pergeseran yang ditandai semakin ketengahnya Islam radikal atau Islam *non mainstream* di ruang publik negara-bangsa. Sementara, Islam moderat lambat laun mulai tergerus dan bergerak ke kawasan pinggiran. Dalam pernyataan kerasnya, Gus Dur secara tegas mengudar fenomena ini:

> "....belakangan ini suara dari kelompok Islam garis keras tempak mendominasi wacana politik, padahal jumlah pengikutnya tidaklah banyak dibandingkan pengikut Islam moderat. Oleh karena itu, merupakan tantangan bagi Islam moderat untuk mengambil kembali inisiatif yang selama masa kritis telah terlepas." [1]

Ulil Abshor lebih tegas lagi menyoroti kebangkitan Islam radikal dengan berbagai variannya di tanah air. Secara gambling Ulil mengestimasikan mulai awal

[1] Kompas, *KH Abdurrahman Wahid: Tantangan Bagi Islam Moderat untuk Ambil Inisiatif,* (Jakarta: Kompas 20 Desember 2001)

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

tahun 2002, wacana public tentang Islam di Indonesia akan didominasi oleh Lasykar Jihad, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan sebagainya. Pada saat yang sama, Islam *mainstream* semakin kehilangan peran-peran pentingnya di ranah kebangasaan. Dalam kaitan ini, Ulil menegaskan:

> "wacana gerakan Islam di Indonesia nanti tidak lagi didominasi kelompok yang selama ini menjadi *mainstream* utama, seperti NU, Muhammadiyah, dan beberapa kelompok besar seperti ICMI,PPP, dan lainya. Namun, gerakan Islam Indonesia akan banyak diwarnai kelompok non *mainstream*. Mereka akan banyak mewarnai dengan segala varianya. Misalnya, Lasykar Tahrir yang radikal tapi lembut, dan lainya....Gejala bengkitnnya Islam non *mainstream* bisa disaksikan pada era reformasi. Setelah bertahun-tahun tidak mempunyai saluran untuk bicara, mereka menunjukkan kekuatanya untuk bicara, meski dengan susah payah. "kekuatanya juga didukung kemampuanya untuk memanfaatkan saluran komunikasi...".[2]

[2] Jawa Pos, *Gerakan Islam Segera Bergeser, Dari NU-Muhammadiyah ke Lasykar Dhihad,* (Surabaya, Jawa Pos, 11 Desember 2001; Kompas, *Ulil Abshar Abdalla: Kelompok Islam "Non-Mainstream" Harus diperhitungkan,* (Jakarta; Kompas, 12 Desember 2001).

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Pernyataan Gus Dur maupun Ulil dalam perkembanganya bukanlah hanya sebatas isapan jempol belaka. Ketika, diskursus tentang Islam Indonesia benar-benar didominasi beragam warna Islam yang "dengan sengaja" diusung oleh kelompok *non mainstream* itu. Bagi saya, tidak berlebihan, jika dinyatakan wacana publik kebangsaan didominasi "terorisme Islam" dengan berbagai varian manifestnya, "umat Islam menuntut penutupan gereja," "*sweeping* gerakan anti maksiat di berbagai kota pada bulan ramadhan," "konstitusionalisme Islam," "perda syariah," dan begitu seterusnya.

Pendek kata, sulit untuk membantah bahwa, gerakan Islam *non mainstream* bukan hanya sekedar menjadi komunitas baru Islam Indonesia, tetapi justru menjadi aktor penting, bagaimana Islam mesti diolah dan dipasarkan ke public. Sementara, Islam *mainstream* atau Islam moderat semakin "menipis" dan boleh dibilang, sekedar menjadi "aktor kawakan" yang "numpang lewat."

Islam *non mainstream*, dengan demikian, menjadi entitas baru mewarnai peta Islam di Indonesia. Jika menggunakan kategori Cliffort Greetz (1968), Islam tidak lagi hanya direprentasikan oleh "santri," "priyayi," dan "abangan." Peta Islam Indoneisa juga bukan lagi hanya mengandaikan beragam kantong yang menampilkan watak dasar "moderat." Katong-kantong yang "mengadhiluhungkan" toleransi dan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

lokalitas. Sebaliknya, peta Islam Indonesia saat ini memiliki cukup banyak varian atau kental dengan berbagai ragam warna.

Islam moderat yang disebut-sebut sebagai Islam *mainstream,* dalam derajat tertentu masih cukup *survival* dan menjadi bagian penting dari peta Islam Indonesia. Beberapa dapat disebut, misalnya, Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, AL-Washliyah, Mathla'ul Anwar, Nadlatul Wathan dan seterusnya. Di saat yang sama, gerakan Islam baru yang bersejarah transnasional juga turut mewarnai. Sebut saja, misalnya, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Jama'ah Tabligh Indonesia (JTI), Mujahidin Indoneisa (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Salafi, dan masih banyak lagi. Mereka disebut belankangan inilah, seringkali diidentifikasi sebagai bagian utama dari Islam *non mainstream*.

Masing-masing dari dua kutub itu, dengan derajat berbeda, cukup ekspansif, terlebih mereka yang masih dalam kutub *non mainstream.* Perbedaan cara pandang, pengalaman religiusitas dan bahkan, respon atas politik kebangasaan begitu kental mewarnai kedua kutub Islam Indonesia, selama ekspansi diberlakukan oleh masing-masing kutub Islam tersebut. Tak urung, gesekan-gesekan dan bahkan"konflik" dalam skala kecil maupun besar mulai terjadi, antara Islam *mainstream* dan *non main stream* atau antar sesama Islam *non mansitream.*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Tidak hanya itu, “konflik” dalam skala terbatas juga mengemuka, ketika penyebaran “Islamisasi” oleh *non mainstream* begitu ekstensif dan ekspansif. Sementara, “Islamisasi” dipahami kutub Islam *mainstream* sebagai bagian dari “penggerusan” terhadap “umat” yang sebelumnya berada di dalam otoritas mereka.

Yang tidak dapat dipungkiri adalah, laju perkembangan Islam *non mainstream* dapat dibilang sangat cepat. Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), misalnya, tidak lagi berada di domain kampus-kampus “sekuler.” Dan juga, bukan hanya merambah kantong-kantong muslim perkotaan. Saat ini, HTI cukup cepat berkembang dan memperoleh tempat mamadai di kalangan muslim yang berada di kawasan pedesaan. Bahkan, dalam konteks Jawa Timur, salah satu *grand design* HTI adalah melakukan “ekspansi” dengan terang-terangan masuk ke dunia pesantren dan NU structural. Tidak hanya itu, secara kelembangan juga mulai tertata dengan baik di kawasan yang sama.

Dengan kata lain, dalam skala nasional, popularitas dan apresiasi muslim terhadap HTI menyebar ke seluruh penjuru tanah air. Kekuatan HTI, mula-mula ditunjukkan pada Pertemuan akbar di Jakarta dapat dijadikan sebagai salah satu indikator utama. Pertemuan akbar di Jakarta dapat dijadikan sebagai salah satu indikator utama. Pertemuan yang bertajuk *“Konfrensi Khilafah Internasional 2007”*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dihadiri oleh 80.000 (delapan puluh ribu) orang, fenomena yang mustahil ditemukan pada masa tiga tahun sebelumnya. Isu utama, slain memoalk demokrasi adalah HTI yang sudah secara terbuka mengklaim memiliki kesiapan menjadi partai politik.

Di luar kelompok HTI, kelompok Islam *non-mainstream* yang dikenal dengan istilah radikalisme, funfamentalisme, trans-nasionalisme, atau sejenisnya tidak kalah menariknya. Salah satu kelompok yang diidentikkan dengan Islam *non-mainstream* atau Islam radikal adalah Front Pembela Islam (FPI). Mula-mula FPI hanya bergerak di kota besar, khususnya Jakarta dan sekitarnya. Dalam beberapa tahun kemudian, FPI berhasil melakukan "ekspansi" ke berbagai kota besar lainnya di Indonesia. Sama dengan HTI, para pengikut FPI secara merata, telah menyebar dan memiliki cabang di hampir setiap kabupaten/kota di Indonesia. Ormas FPI yang dipimpin oleh sosok yang kontroversial, yakni Habib Riziq Shihab yang berada di Makah, Saudi Arabia identik dengan aksi demontrasi dan *sweaping* terhadap simbol-simbol kemaksiatan dan melawan berbagai kebijakan pemerintah Indonesia.

Sebagai bagian dari kelompok Radikal Islam, terdapat kelompok gerakan yang memilih bergerak dalam ruang pemerintahan atau parlemen. Kelompok yang dikatagorikan sebagai radikalisme Islam ini tidak lain adalah Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Jika HTI

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dan FPI lebih memilih berada di luar struktur negara, sebaliknya PKS mengambil posisi sebagai Parpol dan bergerak melalui saluran politik demokrasi parlementer. Pada awalnya, PKS dilahirkan dari Ormas Islam Tarbiyah. Dikatagorikan sebagai kelompok radikal Islam atau Islam *non-mainstream* karena PKS secara ideologi maupun gerakan mengadopsi Ihwanul Muslimin di Mesir. Pada awalnya, PKS bernama Partai Keadilan (PK) yang ikut dalam Pemilu Legislatif 1999. Karena tidak memenuhi *electoral threshold* sebesar 2 (dua) persen, PK akhirnya berubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dan kembali berkontestasi dalam Pemilu Legislatif 2004. Sejak 2004, PKS secara meyakinkan selalu lolos dan mengirimkan para kadernya duduk dalam kursi legislative baik di tingkat pusat, propinsi, dan kabupaten/kota. Seperti ideology Ihwanul Muslimin di Mesir yang mengusung ideologi Islam ke dalam negara, PKS diduga juga mengusung ideologi negara Islam di Indonesia.

Selain HTI, FPI, dan PKS, masih dijumpai banyak kelompok atau organisasi Islam di Indonesia sebagai Islam *non-mainstream* yang berhaluan radikal. Induk atau payung dari berbagai kelompok radikal ini dapat diidentifikasi dalam ideologi Salafisme atau Wahabisme. Berbagai kelompok ini, dalam skala besar dapat dipilah menjadi dua, yakni Salafi Takfiri dan Salafi Sururi. Salafi yang pertama berhaluan keras, sementara yang kedua lebih lunak. Tokoh

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

utama dari gerakan Salafi ini adalah duo-hadrami, yakni Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir. Kedua tokoh ini bersama para kadernya, terutama menggunakan organisasi Jama'ah Islamiyah berada dan bertanggungjawab dibalik berbagai peristiwa rentetan pengeboman di berbagai kota di Indonesia. Nama-nama seperti Hambali, Zulkarnain, Noordin M. Top, Imam Samudra, dan masih banyak lainnya, yang terlibat dalam serangkaian pengeboman di kota-kota besar di Indonesia adalah para kader duo-hadrami. Sebelum melakukan aksi pengeboman, mereka dididik dan dikirim ke Afganistan sebagai sukarelawan di sana.

Dari dua-hadrami ini pula, dalam perkembangannya melahirkan banyak kelompok maupun gerakan di Indonesia yang secara ideologi maupun gerakan berhaluan radikal. Menyebut di antara organisasi, baik yang didirikan oleh Abu Bakar Ba'asyir maupun para kadernya adalah Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Laskar Jihad (JI), Jamaah Anshorul Tauhid (JAT), Forum Komunikasi Ahlussunnah wa al-Jamaah (FKAJW), dan masih banyak lagi. Berbagai organisasi ini secara idelogi menjadi bagian dari ideologi salafi. Berbagai organisasi ini mengusung semangat khilafah Islamiyah dalam versi yang lain di luar HTI maupun negara Islam. Namun, yang membedakan dengan HTI, gerakan mereka lebih menggunakan aksi-aksi teror dan pengeboman.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Konsolidasi berbagai ragam Islam *non-mainstream* mulai terlihat kekuatan maupun tajinya dimulai pada momentum politik electoral Pemilihan Presiden (Pilpres) 2014. Dalam konteks peta gerakan Islam di Indonesia, Pilpres 2014 menjadi awal dari kontestasi dan ajang pertarungan antara kekuatan Islam moderat dan Islam radikal atau Islam *non-mainstream*. Kelompok Islam *non-mainstream* berada sebagai barisan pendukung Capres Prabowo. Sebaliknya, kubu Islam moderat mendukung Capres Jokowi. Pada akhirnya, Pilpres 2014, berakhir dengan kekalahan Prabowo dan kemenangan Jokowi sebagai Presiden Indonesia 2014-2019. Setidaknya, pada Pilpres 2014 dalam konteks dinamika gerakan Islam di Indonesia dapat dapat menggambarkan tentang peta kekuatan Islam *non-mainstream*.

Konsolidasi kekuatan Islam radikal baik secara vertical maupun horizontal paska Pilpres 2014 terus berlanjut. Ibaratnya, Pilpres 2014 dapat difahami sebagai "*warming up*" bagi kelompok Islam *non-mainstream* dalam mendesakkan agenda besar mereka, yakni merubah dasar maupun bentuk Indonesia, baik menjadi khilafah, negara Islam, atau setidaknya berdasarkan syariat Islam. Konsolidasi berbagai kekuatan Islam *non-mainstream* ini mulai terlihat menjelang momentum Pilkada Daerah Khusus Istimewa (DKI) Jakarta. Pilkada DKI Jakarta seolah-

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

olah menjadi “gladi bersih” bagi kekuatan Islam radikal dalam menyambut Pilpres 2019.

Fenomena Pilkada DKI Jakarta menjadi panggung politik bagi kekuatan Islam *non-mainstream* sekaligus menjadi *warning* bagi Islam moderat di Indonesia. Ahok, sebagai calon gubernur pada Pilkada putaran pertama secara mencolok menang terhadap dua kontestan lainnya, yakni Anies dan AHY (Agus Harimurti Yudoyono). Pilkada yang diteruskan pada putaran kedua, Anies berhasil mengalahkan Ahok. Terpilihnya Anies karena didukung kalangan Islam radikal melalui rentetan dan gelombang aksi demonstrasi. Puncak dari kekalahan Ahok mulai terlihat dengan jelas setelah dituduh melakukan penghinaan terhadap Islam melalui ceramahnya di Kepulauan Seribu yang menyinggung al-Maidah ayat: 52. Akibat Ahok “keseleo lidah” ini menimbulkan gelombang demonstrasi besar-besaran yang berakibat bukan hanya kekalahan di Pilkada DKI Jakarta, Ahok harus menerima kenyataan mendekam dalam penjara.

Fenomena Pikada DKI Jakarta yang dimenangkan kubu Anies-Sandi sekaligus mengalahkan pasangan Ahok-Jarot yang didukung oleh arus utama Islam radikal secara akademis menarik untuk dikaji. Pilkada DKI Jakarta yang didukung oleh kekuatan Islam radikal secara akademis dimaknai sebagai kebangkitan populisme Islam kontemporer di

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Indonesia. Kasus Pilkada DKI Jakarta bukan terjadi secara kebetulan. Dalam dasawarsa yang sama, gelombang kebangkitan populisme kanan berbasis agama telah terjadi dan melanda di berbagai kawasan Eropa Barat, Amerika Serikat, dan Amerika Latin. Di berbagai kawasan tersebut, partai politik yang berhaluan kanan mendapatkan kenaikan kursi di parlemen secara signifikan. Bahkan, di beberapa negara, Parpol dimaksud berhasil memenagkan para kandidatnya melenggang menjadi presiden.

Fenomena populisme (kanan) yang paling nyata setidaknya direpresentasikan melalui peristiwa Brexit di Inggris dan terpilihnya Donald Trump sebagai presiden Amerika Serikat pada Pilpres 2016. Peristiwa Brexit di Inggris, Donald Trump di Amerika Serikat disebut sebagai kebangkitan populisme kanan. Pilkada DKI Jakarta pada akhirnya dapat dibaca sebagai kebangkitan populisme kanan (Islam) di Indonesia.

Paska Pilkada DKI Jakarta, diskursus tentang populisme Islam terus berlanjut berbarengan dengan momentum politik electoral Pilpres 2019. Secara factual, antara Pilkada DKI Jakarta dan Pilpres 2019 terdapat irisan para pendukung yang sama, yakni kelompok Islam radikal yang sama. Dengan demikian, 3 (tiga) momentum politik, yakni Pilpres 2014, Pilkada DKI Jakarta 2017, dan Pilpres 2019, secara nyata dapat dibaca sebagai konsolidasi kekuatan maupun

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

panggung politik bagi Islam radikal atau populisme Islam Indonesia kontemporer dalam mendesakkan agenda besar mereka yang berusaha mengubah sistem negara dari demokrasi Pancasila menjadi negara Islam, khilafah Islamiyah, maupun syariat Islam. Lagi-lagi, upaya politik kelompok Islam radikal ini harus berhenti karena Capres yang sama, yakni Prabowo untuk kedua kalinya kalah dari Jokowi.

Kebangkitan populisme Islam di Indonesia ditandai dengan apa yang disebut sebagai era post-truth. Suatu era yang disebut sebagai paska kebenaran ditandai dengan tidak pentingnya informasi obyektif. Sebaliknya, informasi lebih didasarkan atas klaim-klaim sepihak yang didistribusikan melalui media sosial, baik berupa Twitter, Facebook, Whatsapp, dan lain sebagainya. Anomali dan distorsi informasi yang diakses masyarakat luas mengenai suatu informasi yang benar melahirkan apa yang disebut sebagai *hoax, hate speech,* dan sebagainya. Di tingkat praksis, era post-truth melahirkan keprihatinan sosial secara nyata karena dapat menimbulkan ketegangan sosial, bahkan konflik horizontal seperti yang disaksikan dalam Pilpres 2019. Selain itu, era post-truth menjadi pertaruhan masa depan demokratisasi Indonesia di masa depan.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Lalu, bagaimana dengan masa depan Islam *mainstream* atau Islam moderat di tanah air, setidaknya direpresentasi melalui Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, atau Ormas Islam moderat yang lebih kecil lainnya? Saat ini, terlalu dini membuat proposisi bahwa, "pada waktunya, Islam *mainstream* hanya akan menjadi kenangan yang pernah hadir dalam sejarah Islam Indonesia". Namun, pada masa yang cukup jauh ke depan, proposisi di atas sangat terbuka berkemungkinan menjadi kenyataan. Bila ditarik pada ranah lebih spesifik, keberadaan NU yang telah begitu kenyang menjadi bagian dari sejarah Islam Indonesia juga terbuka memiliki potret sama, hanya tinggal sejarah. Gerusan yang begitu kuat tak urung berakibat semakin banyaknya anggota NU yang eksodus menjadi HTI, MMI, FPI, dan seterusnya. Semakin intensifnya Islam *non mainstream* merebut basis sosial NU paling utama—pesantren dan masjid, juga dapat dipahami menjadi salah satu *driving force* semakin menipisnya kekuatan NU.

Mempertegas Identitas Islam *Non Mainstream*

Di kalangan akademisi, identitas Islam *non mainstream* memiliki narasi sangat beragam. Martin, misalnya, mengajukan terma "sempalan" untuk menggantikan *non-mainstream*. Dalam konteks Islam Indonesia, sempalan mengandaikan varian baru gerakan Islam yang menyimpang atau memisahkan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

diri dari "ortodoksi" atau "aliran induk".[3] Istilah ini juga menunjuk pada entitas yang relative, konsep yang dinamis, tidak mutlak dan abadi. Artinya, bisa jadi pada tahapan tertentu gerakan Islam sempalan dapat bergeser menjadi "ortodoksi" atau Islam *mainstream*, dan pada saat yang sama, "ortodoksi" menjelma kedalam bentuk Islam sempalan.

Muzakki (2007) memberikan identitas berbeda tahapan Islam *non-mainstream* sebagai berikut:

> "Islam Indonesia pasca jatuhnya Soeharto mengalami dinamika yang menarik, baik dari aspek "pemain" (*agency*) maupun ideology. Dari perspektif *agency,* pergerakan Islam di Indonesia di babakan waktu yang dikenal dengan era reformasi ini tidak lagi didominasi oleh "pemain besar" yang selama ini mengemuka, seperti direpresentasikan oleh Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah sebagai dua organisasi massa Islam arus utama (*mainstream*), akan tetapi juga diramaikan oleh aktivisme kelompok-kelompok baru. Kelompok Islam yang disebut terakhir ini, meski bisa dikategorikan sebagai kelompok pinggiran (*peripheral*) karena jumlah

[3] Martin Van Bruinessen, "Gerakan sempalan di kalangan umat Islam Indonesia: latar belakang sosial-budaya", *Ulumul Qur'an, Vol. III no.1, 1992.*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

pengikutnya yang tidak sebesar NU dan Muhammadiyah, mewarnai pergerakan sosial politik di Indonesia akibat artikulasi ideologinya di ruang public yang ekspresif dan cenderung massif."[4]

Pada hakekatnya, akar-akar kelompok Islam *non-mainstream* ini telah ditemukan dalam sejarah bangsa Indonesia,[5] mulai abad ke-18 hingga awal-awal kemerdekaan yang menjelma dalam bentuk gerakan-gerakan sempalan yang tidak setuju dengan konsep Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Bentuk-bentuknya dapat ditelusuri mulai dari gerakan sempalan, baik secara terang-terangan dalam bentuk pemberontakan maupun yang lebih halus dalam bentuk penyebaran ide dan konsolidasi internal antar anggota dan kader, seperti; DI/TII, Masyumi, DDII, dan selanjutnya pada era tahun 1980-an DDII maupun eksponen salafiyah lainnya secara massif membuat gerakan yang dimulai dari usroh-usroh di kampus-kampus. Dari sinilah akhirnya hadir organisasi semacam HTI, Tarbiyah (Organisasi Keagamaan) yang membidani lahirnya Partai Keadilan (PK) atau Partai Keadilan Sejahtera/PKS), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), FPI, Jamaah Islamiyah (JI) dan seterusnya.

---

[4] Ach. Muzakki, "Importisasi dan Lokalisasi Ideologi Islam: Ekspresi Gerakan Islam Pinggiran Pasca-Suharto"' *MAARIF, Vol 2, No. 4, Juni 2007,* hal. 13.

[5] Secara Khusus, pembahasan tentang genelogi Islam radikal awal di Indonesia akan dikupas lebih jauh lagi pada bagian selanjutnya.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Logosentrisme gerakan Islam *non-mainstream* ini semakin terang-terangan semenjak fase reformasi mulai digulirkan. Jika pada era Orde Baru, berbagai gerakan Islam "sempalan" benar-benar dibatasi ruang geraknya, namun memasuki era reformasi, seirama dengan tuntunan demokratisasi, gerakan Islam *non-mainstream* tanpa *tedeng aling-aling* alias blak-blakan mulai berbut wacana keagamaan, sosial, politik, bahkan kebudayaan di ruang public. HTI yang di negara asalnya, Yordania tidak diakui oleh pemerintah, bahkan dianggap sebagai partai terlarang, tetapi di Indonesia, mereka memproklamirkan diri dan didaftarkan dalam Departemen dalam Negeri sebagai Ormas Keagamaan tak ibahnya seperti NU dan Muhammadiyah. Tarbiyah, sebagai Ormas keagamaan yang dalam banyak kasus mengidealkan Ikhwanul Muslimin (IM) sebagai model gerakan dengan segera akhirnya membidani berdirinya Partai keadilan (PK) yang saat ini berganti nama dengan Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Hingar-bingar HTI dan Tarbiyah ini lambat laun diikuti oleh Ormas keagamaan yang sevisi semisal; Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Jama'ah Tabligh, Jamah Islamiyyah (JI) dan Front Pembela Islam (FPI). Untuk kasus keempat gerakan Islam radikal ini dapat dipahami sebagai metamorphosis atau juga bisa dianggap sebagai pecahan dari gerakan salafi sebelumnya yang dipelopori oleh Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Secara sederhana, untuk membedakan identitas Islam *non-mainstream* dengan Islam *mainstream* (terutama NU maupun Muhammadiyah) dapat dicirikan dalam beberapa hal mendasar; *Pertama,* ideology Islam *non-mainstream* secara nyata-nyata mengadopsi nilai-nilai ajaran dari sumber aslinya (di Timur Tengah) secara apa adanya, alias *ghoiru qobilin li an-Niqos wa ghoiru qobilin li al-Taghyir,* tanpa diseusaikan dengan dinamika sosial-politik dan budaya di mana ajaran tersebut disebarkan di tempat atau negara tujuan. *Kedua,* karena mengadopsi sistem religi dengan apa adanya tersebut, konsekwensinya adalah menolak—bahkan mengharam—segala bentuk budaya maupun tradisi Lokal.[6] *Ketiga,* menolak ideology Barat seperti faham demokrasi,[7] sekularisme dan liberalisme. *Keempat,* sebagai ganti dari resistensi (penolakan) terhadap ideology Barat, Islam *non-mainstream* menawarkan konsep Islam sebagai satu-satunya ideology final dalam mengatur kekuasaan politik negara. Tidak mengherankan jika agenda besar Islam *non-mainstream* ini adalah mengusung isu syariah Islam, Negara Islam atau khilafah Islamiyah. *Kelima,* sebagai

[6] Yang termasuk dalam kategori budaya maupun tradisi Lokal adalah berbagai bentuk ziarah kubur, tahlilan, Diba'iyah, *slametan, haul* (memperingati satu tahun wafatnya seorang Ulama atau orang yang dituakan), sedekah bumi, *mitoni*, dan masih banyak lagi. Padahal, berbagai ragam tradisi tersebut, dalam komunitas NU mendapat legitimasi dalam doktrin keagamaan (fiqh) sebagai *al-Urf,* atau *maslahah mursalah.*

[7] Sebagai konsekwensi dari penolakan terhadap sistem demokrasi, dalam banyak kasus, Islam *non-mainstream* yang radikal tidak mau mengikuti sistem pemilihan umum dalam memilih para wakil rakyat maupun kepala negara maupun pemerintahan.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

akibat langsung maupun tidak langsung benturan dengan pihak penguasa di berbagai negara, model perjuangan yang ditempuh oleh kelompok Islam *non-mainstream* banyak melibatkan kontak fisik, alias dengan cara-cara kekerasan.[8]

Demikianlah untuk menyebut beberapa identitas yang paling menonjol atas pembedaan antara Islam *non-mainstream* dengan Islam *mainstream*.

Hilangnya Kelas Menengah Terdidik NU

Kekhawatiran atas maraknya propaganda kelompok Islam radikal (Islam *non-mainstream*) akan berujung pada pudarnya nilai-nilai aswaja di kalangan masyarakat *grass-root* (masyarakat akar rumput) NU yang telah sekian abad lamanya telah mapan. Bahkan, lebih dari itu, kekhawatiran—yang mungkin tidak terlalu berlebihan—lain adalah hilangnya kelas menengah terdidik dari anak muda NU. Tesis ini didasarkan atas dinamika kehidupan saat ini disertai dengan kompleksitas masalag yang tidak bisa dipecahkan atau dijawab tuntas oleh institusi NU. Sementara, propaganda kelompok Islam radikal ini

[8] Berbagai simbol militanisme, eksklusivisme, dan radikalisme yang dilakukan oleh para aktivis Islam radikal ini dapat dijumpai dalam bentuk perilaku bom bunuh diri dan aksi teroris lainnya yang dengan mudah ditemui di berbagai Negara. Kasus bom bunuh diri di Irak, Pakistan, Afghanistan, dan berbagai tempat lainnya adalah bukti konkrit dari militansi dan eksklusifisme tersebut. Kasus teroris berupa pengeboman di World Trade Center (WTC) di New York dan markas Pentagon pada 11 September 2001, peristiwa bom Bali I, 12 Oktober 2002, aksi bom di depan kedutaan Australia, Jakarta hanyalah beberapa contoh kasus dari aksi terroris yang dilakukan oleh kelompok Islam *non-mainstream* tersebut.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

diikuti dengan tahapan pengkaderan yang jelas, sistem manajemen yang professional serta penataan keuangan (*fundraising*) untuk keberlangsungan (*sustainbailitie*s) lembaga secara konkrit.

Pada awal-awal tahun 1990-an, Nurcholis Madjid pernah memprediksikan, bahwa, suatu saat akan terjadi "booming" kelas menengah terdidik NU. Tesis Nurcholis tersebut dalam kenyataanya benar terjadi. Memasuki tahun akhir tahun 1990-an, dan terlebih lagi mulai awal-awal tahun 2000-an, "ledakan" anak muda NU dengan *background* pendidikan tinggi terjadi dimana-mana. Kalau pada era awal tahun 1980-an hingga 1990-an, sarjana NU hanya berkutat pada disiplin ilmu-ilmu keagamaan, ditambah sedikit sarjana dari disiplin-disiplin ilmu-ilmu sosial. Namun saat ini, hampir semua disiplin keilmuan telah banyak melahirkan sarjana dari anak-anak NU. Tidak kurang-kurang dijumpai master atau doctor dari disiplin ilmu-ilmu *exacta*; fisika, kimia, kedokteran, teknik dan sebagainya. Bahkan, dalam banyak kasus, berbagai jabatan strategis, baik di birokrasi, direktur perusahaan swasta, wirausahwan, pengusaha menengah, dan berbagai jabatan prestisius lainnya juga telah diisi oleh anak-anak dari *background nahdhiyin.*

Persoalanya tidak berhenti disni saja. Tidak serta merta, lantas mereka akan berfikir untuk NU. Walaupun booming memang benar-benar telah terjadi.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Namun, sekali lagi dalam banyak kasus, NU kurang bisa me-*manage* kader-kader potensial tersebut. Dalam konteks ini, kita belum pernah memiliki sistem atau mekanisme untuk mempersatukan mereka. Kita hanya tahu, kalau si A adalah doctor kimia lulusan AS. Si B adalah manager salah satu perusahaan swasta terkemuka dan seterusnya. Pada proses-proses sebelumnya NU tidak pernah tahu atau tidak pernah "mengantarkan" si dia hingga akhirnya menjadi seorang Doktor terkenal atau seorang pengusaha sukses. Pemandangan ini berbeda dengan sistem pengaderan yang dijumpai dalam kelompok Islam Radikal. Sebut saja DDII, yang dibidani pendirianya oleh Muhammad Natsir, [9] memiliki sistem pengkaderan dan distribusi kader yang sangat baik. Setiap bulan secara regular menyelenggarakan berbagai training da'i untuk akhirnya diterjunkan ke seluruh pelosok tanah air sebagai ideology organisasi. *Lesson learned* serupa juga ditemui diberbagai organisasi yang selama ini dicap sebagai ormas keagamaan yang mengusung ideology trans-nasional; HTI, Tarbiyah. Salafi, MMI, JI, dan sebagainya. Beberapa organisasi yang disebut terakhir ini memiliki

[9] DDII adalah organisasi sosial-keagamaan yang dibentuk oleh orang-orang eks-Masyumi setelah dibubarkan presiden Sukarno pada tahun 1960-an. Organisasi ini dikemudian hari telah melahirkan berbagai kader yang akhirnya tersebar dan meneruskan perjuangan semangat Negara Islam seperti yang diperjuangkan di era Masyumi sebagai Parpol. Lebih lengkapnya baca: R. William Liddle, *Skriptulisme Media Dakwah: Pemikiran dan Aksi Politik Orde Baru,* dalam Jurnal Ulumul Qur'an, Nomor 3, Vol. IV, tahun 1993. Hal. 53-60.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

sistem *fundraising* yang jelas untuk menopang keuangan bagi keberlangsungan lembaga masing-masing.

Di tengah konstetasu berbagai ragam persoalan tarik-menarik serta "persaingan" kepentingan Ormas keagamaan ini, *booming* sarjana NU tidak serta merta akan menyelesaikan persoalan di tubuh NU. Sebaliknya, kekhawatiran baru justru muncul dengan fenomena hengkangnya kader-kader potensial NU masuk ke dalam organisasi-organisasi tersebut. Jika diminta memilih, hilangnya massa NU tidak begitu mahal dibanding beralihnya kelas menengah terdidik NU. Ada persoalan-persoalan dibalik "pilihan-pilihan lain" dari kelas menengah terdidik ini; motif ekonomi, karir-jabatan politik maupun jabatan strategis lain—kepuasaan intelektual, suasana religiusitas yang baru, apresiasi terhadap karya intekletual, suasana religiusitas yang baru, apresiasi terhadap karya intelektual dan kerja-kerja sosial, dan masih banyak lagi. Motif-motif tersebut lambat laun akan ikut menggerus komitmen ke-Nu-anya setelah meraka masuk di ormas keagamaan yang baru. Realitas dari kompleksitas masalah yang dihadapi NU seperti deksripsi pada awal-awal kiranya memang patut direnungkan demi survevilitas eksistensi NU di masa mendatang. Sebab, tantangan demi tantangan kelihatanya akan semakin banyak,

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

seirama dengan dinamika perkembangan dan tuntuntan zaman.

Problem Mendasar: Politik Praktis

Tidak mudah untuk menjawab berbagai dilema maupun problem yang dihadapi oleh NU di tengah menguatnya kelompok Islam *non-mainstream*. Tetapi, dari sekian akar masalah, faktor politik praktis kelihatanya menjadi akar persoalan yang paling mendasar, disamping masalah-masalah lain tentunya. Sebagaimana penjelasan singkat pada analisis-analisis sebelumnya, disadari atau tidak, kader NU sepertinya tidak memiliki pilihan lain untuk mendongkrak karir, ekonomi maupun status sosial lain, kecuali melalui jalur politik. Seperti analisis Nakamura, dua per tiga fase sejarah NU, lebih banyak dihabiskan energinya untuk bersentuhan dengan politik praktis, ketimbang berurusan dengan dakwah sosial-keagamaan ataupun mengurus problem konkrit yang dihadapi oleh konstituen NU pada level basis. Akibat kekosongan peran ini, kelompok Islam *non-mainstream* datang untuk memberi solusi alih-alih mengajak pada ajaran keagamaan "baru".

Sekali lagi, dalam pandangan penulis, khittah 1926 telah tercoreng kembali dengan lahirnya PKB pada tahun 1998. Siapapun boleh berdebat tentang keterlibatan NU, baik langsung maupun tidak langsung pada konteks PKB ini. Siapapun juga boleh

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

berspekulasi tentang lebih besar mana antara manfaat dan *mudhorot* dengan hadirnya PKB. Tetapi, penulis tetap berkeyakinan, bahwa ke depan, NU harus benar-benar netral dari berbagai partai politik yang ada, tidak terkecuali apakah itu PKB, PKNU, PPP dan lain sebagainya. Pengalaman telah mengajarkan kepada warga NU, bahwa politik telah melahirkan keretakan sosial, memudarkan solidaritas antar warga NU, akibat perbedaan visi dalam memahami sikap politik seorang panutan diatasnya.

Sejarah NU tahun 1952, menurut Greg Fearloy, saat NU akhirnya harus memisahkan diri dari Masyumi dan memilih berdiri sendiri menjadi Partai Politik telah menyeret NU jauh masuk pada wilayah politik praktis dan tanpa lagi mengindahkan garis-garis dakwah perjuangan NU semestinya. [10] Pengalaman yang hampir serupa terjadi pada tahun 1973 hingga 1984. Pada era ini, meskipun NU tidak langsung berpolitik praktis, para kader-kadernya banyak duduk di PPP. Bahkan, NU tidak lain adalah unsur resmi di dalam PPP tersebut.

Khittah 1926 yang dideklarasikan pada Muktamar di Situbondo, 1984, dalam prakteknya

[10] Pada kasus pemilihan NU menjadi Partai Politik, peran KH. Wahab Hasbullah sedemikian kuatnya. Argumentasi para kyai NU, termasuk KH. Hasyim Asy'ari, akhirnya dapat dipatahkan oleh KH. Wahab Hasbullah. Saat itu, terjadi perdebatan sengit di antara kelompok kyai yang pro NU menjadi parpol dan yang tidak menghendaki NU sebagai parpol. Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967,* LKiS, Yogyakarta, 2003, hal. 97-105.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

tetap dikalahkan oleh sayap politik dalam tubuh NU. Kehadiran PKB, terlebih konflik internal di dalamnya, langsung maupun tidak langsung banyak meresahkan warga NU. Pemandangan ini diikuti dengan konflik internal PKB yang hingga kini tak kunjung mereda. Meskipun PKB telah pecah dengan hadirnya PKNU, tetap saja masih menyisahkan konflik yang tidak kunjung selesai. Dari dimensi politik ini pula, warga NU juga dibingungkan dengan perbedaan sikap politik para kyai/ulama saat terjadi pemilihan umum, 2004. Kondisi ini terus berlanjut dalam setiap momentum Pilkada maupun pemilihan legislative di berbagai daerah. Energy NU sepertinya habis hanya untuk urusan politik praktis. Sementara, dimensi sosial, ekonomi, pendidikan, dan seterus hampir-hampir diabaikan.

Konstituen dari *grass-root* NU tidak lagi mendapat pelayanan yang baik. Walaupun banyak kader NU duduk di DPR, manfaat bagi NU, bahkan pada warga NU tidak banyak didapatkan. Yang terjadi malah sebaliknya, pengayaan secara materi maupun karir politik hanya pada pelaku-pelaku politik tersebut. Di berbagai tempat, meskipun perolehan kursi DPRD banyak didominasi oleh partai yang identic dengan NU, namun kebedaan institusi NU juga tidak lebih baik dari periode-perioede sebelumnya. Tragisnya lagi, nama NU maunpun warga NU ditarik kesana kemari *diclaim* oleh politisi tertentu untuk kepentingan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

pribadi. Dari semua catatan negatif ini, terdapat suatu hal yang harus dibayar mahal oleh warga NU, yakni memudarnya solidaritas, jiwa keikhlasan, nilai-nilai perjuangan pada diri warga NU. Struktur sosial menjadi rapuh. Toleransi antar warga NU menjadi barang yang mahal. Konflik terjadi dimana-mana. NU yang dahulu terkenal kaya dengan mekanisme penyelesaian konflik, [11] saat ini menjadi susah dilakukan. Pragmatism dan atribut-atribut material lainnya menggantikan nilai-nilai *barakah,*keikhlasan dan perjuangan. Inilah fakta-fakta yang terjadi.

NU: Universalisme Ajaran & Moderatisme Islam

Kehadiran dan kelahiran NU sebagai organisasi para ulama ditengah-tengah masyarakat yang plural dan majemuk seperti Indonesia bukan suatu kebetukan. Terdapat pilihan-pilihan logis dan sadar atas terbentuknya NU oleh para Ulama tradisional waktu itu. Jika diteliti secara seksama, sejak kelahirannya, NU telah dihadapkan para pertarungan ideologi yang ada sebelumnya. Tidak hanya ideology keagamaan yang ada di Tanah Air, tetapi, dan ini yang lebih penting adalah ideology yang "diimpor" dari Mesir dan Saudi Arabia. Berbeda dengan Ormas keagamaan lainnya, kehadiran NU merupakan bagian

[11] Pada masa-masa sebelumnya, b erbagai konflik dari diurai dengan forum klarifikasi melalui media-media kultural yang dimiliki oleh NU. Entah itu silaturrahmi, kewibawaan kyai, istiqosah, tahlilan dan sebagainya. Namun, forum-forum kultural tersebut tidak lagi *manjur* untuk meredam, apalagi menyelesaikan konflik-konflik yang ada.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dari desakan lokal untuk merawat tradisi yang saat itu terancam oleh kalangan reformis atau modernis (baca: Muhammadiyah, Syarikat Islam dan al-Irsyad).[12] Ini adalah faktor dari dalam atau internal di tanah air. Tetapi, dari sisi eksternal, kehadiran NU, langsung atau tidak langsung sebagai bentuk resistensi terhadap faham wahabisme di satu sisi dan menguatnya kelompok pembaharu di Mesir yang dikomandoi oleh Jamaluddin al-Afghani dan Rasyid Ridho. Wahabi di Hijaz secara puritan hendak mengikis habis madzhab Syafi'I dan berbagai simbol tradisi bagi kalangan ahlussunnah wa al-Jama'ah dari aspek praktek ajaran tasawuf. Sebagaimana diketahui, sebagai bagian dari "proyek" wahabisme diantaranya adalah hendak melarang kebebasan bermdzhab dan memugar makam Nabi Muhammad dan berbagai ritus keagamaan lain yang oleh Wahabi dianggap bagian dari bid'ah. Rencana ini ditentang oleh NU dengan mengirimkan delegasi para Ulama menghadap ke Raja Sa'ud di Saudi Arabia yang terkenal dengan komite Hijaz.[13]

---

[12] Sebagai organisasi reformis, Muhammadiyah maupun para pembaharu dari Sumatera Barat, khususnya Faqih Hasyim, seorang murid pembaharu Minangkabau terkenal, Haji Rasul (Haji Abdul Karim Amrullah, ayah Hamka), yang datang ke Surabaya pada tahun 1910-an dan melakukan propaganda dan mengkritik keras terhadap praktek-praktek keagamaan yang dianggap Bid'ah seperti *slametan,* Ziyarah Kubur, dan Tahlilan. Kondisi ini tentunya meresahkan kalangan Ulama tradisional. Lihat: Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru,* LKiS, Yogyakarta, 1994, hal. 17.

[13] Komite Hijaz pada awalnya terdiri dari 4 orang, yakni KH. Wahab Hasbullah, Surabaya, KH. Asnawi Kudus, KH. Bisri Sansuri, Jombang, dan KH. Ahmad

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Lokalitas itulah yang menjadikan NU sebagai organisasi yang unik. Meskipun NU memiliki cabang-cabang yang tersebar di berbagai negara, namun anggotanya adalah orang-orang Indonesia yang tetap memiliki karakter ke-Indonesiaan. Karakter ke-Indonesiaan ini tidak serta melebur di negara-negara lain mereka juga bersentuhan dengan ragam ideologi Islam lainnya yang disebut sebagai ideology trans-nasional. Realitas ini yang membedakan NU dengan organisasi-organisasi lain yang disebut sebagai trans-nasional seperti Wahabi, Salafi, Hizbut Tahrir (HT), Ihwanul Muslimin (IM), atau Jama'at-i-el-Islami (JI) yang mengiternasional. Yang lebih penting dari ini semua, meskipun NU memiliki keunikan tersendiri sebagai bagian dari gerakan Islam Lokal, NU juga memiliki ajaran-ajaran yang bisa dipertemukan dengan kelompok-kelompok lain di ranah internasional. Ini terlihat dari "cara beragama" ala NU tidak hanya dijumpai di Indonesia, tapi juga di negara-negara lain. Meskipun secara formal organisatoris, mereka bukan kalangan yang bisa dikatakan "beragama NU".[14]

Ghanaim, seorang Ulama Mesir yang mengajar di Surabaya, namun karena persoalan logistik, KH. Asnawi dan KH. Bisri Sansuri tidak jadi berangkat. Hanya KH. Wahab Hasbullah dan KH. Ahmad Ghanaim yang berangkat ke Mekkah untuk menghadapi Raja Sa'ud. Lihat: Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi*….hal.34. Baca juga: Andre Feillard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, bentuk, dan makna,* LKiS, Yogyakarta, 1999, hal. 12.

[14] Khamami Zada, *Indonesia: Pasar Bebas Ideologi Islam,* dalam jurnal Taswirul Afkar, Edisi No.21, tahun 2007, hal. 23.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Memang harus diakui, bahwa NU bukan sebuah realitas yang tunggal dan monolitik. Sejak awal semula hingga saat ini, para Ulama NU juga memiliki keterkaitan secara historis dengan tradisi intelktual-terutama—yang berporos di Mekkah. Namun, berbagai pengalaman di Mekkah selalu didialogkan dengan realitas budaya lokal, meskipun tidak ada jaminan satu suara secara utuh dari para Ulama NU dalam menyikapi persoalan keagamaan. Masalah Khilafah Islamiyyah misalnya, diantara Ulama NU terkadang juga terjadi perbedaan pendapat. Namun demikian, berbagi perbedaan pendapat ini dapat disatukan oleh prinsip-prinsip fundamental yang tertuang dalam doktrin Ahlussunnah wa al-Jama'ah (Aswaja) NU, yang dirumuskan dalam khittah an-Nahdhiyah. Khittah NU, sebagaimana dalam teks Khittah NU hasil Muktamar NU ke-27 di Situbondo, tidak lain adalah landasan berfikir, bersikap, dan bertindak warga NU. [15]

Secara mendasar, khittah NU memuat beberapa aspek mendasar, yaitu; (1) Dasar-dasar faham keagamaan, (2) Konsepsi hubungan horizontal atau sikap kemasyarakatan, (3) Perilaku yang terbentuk dari faham kegamaan dan kemasyarakatan, dan (4) Konsepsi politik kenegaraan. Berbeda dengan berbagai ragam ormas eadikal, NU mendasarkan

[15] Ahmad Nur Hasim, *Demoralisasi Khittah NU dan Pembaruan,* Pustaka Tokoh Bangsa, Jogjakarta, 2004, hal. 177-78.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

faham keagamaan pada 3 (tiga) pilar; Kalam (Teologi), Fiqh, dan Tasawwuf. [16] Dari aspek fundamental doctrinal saja telah dapat diketahui, bahwa dalam tradisi keagamaan NU, lebih mencerminkan nuansa egaliter, plural, fleksibel dan tidak monolitik. Penerimaan NU terhadap ragam khazanah keilmuan Islam klasik sebagai panduan kehidupan sosial-politik-kemasyarakatan cukup menjadi penanda bahwa tidak ada kebenaran absolut, monolitik dan tunggal yang dipegangu oleh warga NU. Jika NU memegangi 3 (tiga) fundamen dasar ajaran Islam, sebaliknya, bagi kalangan Islam radikal, menolak berbagai fundamen tersebut. Bagi kalangan Islam radikal tersebut, ajaran tasawwuf, teologi dan tradisi bermadzhab dianggap sumber bagi munculnya bid'ah, khurafat, dan tahayyul. Sebagai gantinya mereka cukup mendasarkan keagamaan hanya merujuk pada al-Qur'an, Hadis dan anjuran untuk melakukan ijtihad mandiri.

Sementara, dalam penjabaran Khittah NU, yang dimaksud konsepsi hubungan horizontal atau sikap kemasyarakatan bertumpu pada prinsip-prinsip; (1) *tawassuth* dan *I'tidal* (sikap tengah atau moderat atau adil), (2) *tasamuh* (toleran), (3) *tawazun* (sikap

[16] Seperti diketahui bersama, konsep teologi NU lebih banyak bertumpu pada ajaran teologi yang dibangun oleh Imam al-Asy'ari dan Imam al-Maturidi. Sementara, di bidang fiqh menganut salah satu dari 4 (empat) madzhab; Imam Maliki, Hanafi, as-Syafi'I dan Hanbali. Sedangkan pada dimensi tasawuf mengikuti ajaran Imam Al-Ghozali dan Imam JUnaid al-Baghdadi. Baca: KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdhiyah,* Khalista, Surabaya, 2005, hal. 27.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

seimbang), dan (4) *amar ma'ruf nahi munkar*. Prinsip-prinsip keagamaan ini, dalam implementasinya diakui dapat membentuk watak dan perilaku warga NU yang moderat, fleksibel, toleran dan dapat menghargai keberagaman, pluralitas, dan kemajemukan suku, etnis, budaya dan seterusnya yang dijumpai dalam tatanan sosial masyarakat Indonesia maupun tatanan global-internasional. Realitas ini pula, yang menempatkan ajaran NU mampu menyerap berbagai ragam tradisi lokal yang positif serta perubahan secara fleksibel tanpa harus terjadi resistensi secara radikal. Akhirnya, atas dasar tiga pilar sebelumnya tadi, NU mampu merumuskan konsep hubungan antara agama (Islam) dan politik (negara) tanpa harus kaku, rigit dan hitam putih harus secara formal berdasarkan syariah Islam. Syariah Islam, bagi NU tidak harus diformalisasikan secara verbal. Sebaliknya, yang penting bagi NU adalah syariah Islam cukup menjadi spirit kehidupan masyarakat Indonesia yang memang majemuk dan plural.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

BAB I
SEPUTAR ISTILAH RADIKALISME DAN ASAL-USULNYA

A. Pengantar

Memasuki millennium ke-3 atau abad ke-21 ini, peta tatanan sosial-politik dunia internasional ditandai dengan menggeliatnya fenomena radikalisme agama. Kekerasan atas nama agama tertentu menjadi pemandangan memilukan di berbagai tempat dibelah-an negara-negara di dunia ini. Atas nama "Tuhan", seseorang dapat saja membunuh orang lain, ke-lompok tertentu, tempat ibadah milik agama tertentu, fasilitas milik public, bahkan tempat sebagai symbol-simbol politik dari suatu kekuatan politik atau ideologi tertentu pula. Dengan dalih demi keagugan Tuhan, "menegakan kebenaran", "keadilan", "merubah sistem kafir" dan seterusnya, seseorang dengan sadar merelakan dirinya untuk menjadi martil dalam bentuk tindakan berupa bom bunuh diri, *intifadah,* atau berbagai kegiatan lainya yang ujung-ujungnya membunuh seecara massal manusia yang tidak tahu duduk permasalahan.

Kasus bunuh diri massal kelompok David Koresh dan pengikutnya, yang dikenal sebagai kelompok Kristen "Davidian branch", pada April 1993, di Amerika Serikat. Perang saudara antara Kelompok Kristen vis-à-vis pengikut Katholik di Republik Irolandia Utara dari tahun 1990-an hingga saat ini juga belum selesai. Perang saudara atas nama *etnich-*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

cleansing untuk menghilangkan kelompok Muslim di negara bekas Yugoslavia. Radikalisme kelompok agama sikh vis-à-vis Hindu dan Muslim di India sepanjang tahun 1973 hingga beberapa tahun kemudian. Revolusi Syiah di Iran yang menggulingkan rezim pemerintahan militer, Semua ini adalah contoh konkrit kecendurangan radikalisme atas nama- agama tertentu—dengan menghalalkan segala cara—untuk mencapai tujuan masing-masing. Berbagai fenomena di atas belum menyebut peristiwa-peristiwa yang lebih tragis lagi memasuki abad ke-21. Sebut saja misalnya, tragedy peristiwa 11 September 2001, yang ditandai dengan aksi para teroris menabrakan pesawat komersial pada Gedung kembar *World Trade Center* di New York, Amerika Serikat. Ratusan nyawa me-layang sia-sia akibat tragedy terorisme ini. Rentetan peristiwa ini belum menyebut tragedy kemanusiaan lainya yang dilakukan oleh ulah para teroris dalam bentuk bom bunuh diri di Kawasan Timur Tengah, ter-utama di Irak yang intensitasnya menjadi-jadi dan menelann ribuan nyawa tidak terhitung lagi jumlah pastinya, Ya! Semua peristiwa dan tragedy di atas terjadi atas nama agama tertentu dan menegasikan serta menyalahkan agama lain atau sebuah sistem pranata sosial-politik ideologi tertentu.

Terlepas dari adanya unsur kesengajaan atau tidak, *designed or not-designed* dari sistem kekuatan kelompok atau ideologi kekuatan tertentu, terdapat

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

indikasi bahwa gejala radikalisme agama, seolah-olah hendak mau digiring, bahwa radikalisme identik dengan muslim (Islam). Stigma atau stereotip ini diperparah dengan berbagai bentuk kekerasan akhir-akhir ini yang –dalam banyak kasus—memang dilakukan oleh para fundamentalis muslim di berbagai belahan negara-negara yang mayoritas penduduknya muslim. Seolah-olah, abad ke-21 ini diopinikan sebagai abad dari kebangkitan revivalisme Islam (baca:neo-revivalisme) di hampir semua negara yang mayoritas penduduknya muslim, bahkan aktivitas radikalisme Islam ini dijumpai di berbagai enclave negara-negara sekuler-pun (Amerika Serikat, Perancis, Inggris, Jerman, Australia, dan sebagai-nya), yang terdapat masyarakat muslim berada. Dengan demikian, untuk memahami apa sebenarnya hakekat dari Radikalisme Islam itu? Bagaimana asal-usul munculnya gerakan radikalisme Islam ini? Apa motif, tujuan yang hendak diraih dan dicita-citakan dari gerakan radikalisme Islam ini? Dan mungkin berbagai pertanyaan lain terkait radikalisme Islam akan dibahas dalam buku ini, Namun sebelum kesana, akan diurai terlebih dahulu tentang asal-usul istilah fundamentalisme itu sendiri.

B. Pengertian dan Ciri Radikalisme Agama

Pada buku ini, istilah yang dipakai adalah "Radikal Islam" atau "Fundamentalisme Islam". Penggunaan istilah tersebut tidak memiliki pretensi

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

apapun, hanya semata-mata pilihan diksi atau istilah saja. Peenulis tidak ingin terjebak dan berkutat pada polemik istilah antara keduanya. Dalam asumsi penulis, istilah keduanya memiliki satu pemahaman yang sama, yakni merujuk pada gerakan Islam yang hendak menginginkan terbentuknya sistem khilafah (Negara Islam) menggantikan sistem dan tata nilai lainya (terutama tata nilai Barat; demokrasi, liberalisme, dan sekularisme). Dengan demikian, penulis menggunakan istilah "radikalisme" dan "fundamentalisme" secara bergantian. Itilah "radikalisme" atau "fundamentalisme", pada wawlnya bjustru diintrodusir dari tradisi "Barat", terutama kalangan kelompok keagamaan Kristen Protestan di AS sekitar tahun 1910-an.[1] Dalam perkembanganya, istilah radikalisme atau fundamentalisme, menurut Roger Caraudy (1992), seorang filosof dari Perancis, tidak hanya faham keagamaan saja. Lebih dari itu, istilah tersebut juga mencakup pengertian sosial, politik dan budaya. Dengan demikian, suatu ideologi atau pemikiran apapun memiliki *side-effect* (dampak negatif) yang dapat menarik seseorang menjadi fanatis dan militan, ia dapat dikategorikan sebagai fundamentalisme atau radikalisme. Dengan demikian beragam ideologi seperti : liberalisme, marxisme,

[1] Hadimulyo, *Fundamentalisme Islam: Istilah yang Dapat Menyesatkan,* dalam Jurnal Ulumul Qur'an, Nomor 3, Vol. IV, tahun 1993, hal. 5-10.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

sosialisme , leninisme, dan seterusnya dapat dipahami sebagai fundamentalisme atau radikalisme. Dengan demikkianm istilah ini tergantun dari sudut mana seseorang melihat dan mengkajinya. Dalam konteks tulisan ini, radikalisme atau fundamentalisme hanya dibatasi dalam kajian radikalisme agama, baik Islam ataupun agama-agama lain yang secara umum memilik kesanaan-kesamaan, walau tidak sama persis.

Radikalisme harus diakui adalah istilah yang polemikal bagi kalangan umat beragama. Sebab, bagi kalangan umat beragama. Sebab, bagi kalngan agama (atau kelompok dalam agama) tertentu, radikalisme atau fundamentalisme cenderung dilihat dalam makna yang pejorative (negatif). Sebaliknya, ada juga kalangan tertentu, justru bangga dengan stigma atau predikat istilah ini. Hal ini semata-mata—terutama bagi kalangan yang bangga dengan sebutan ini—karena sebutan ini sebagai suatu kebanggan. Sebab secara *harfiah* (makna leksikal) arti radikal atau fundamental dimaknai sebagai "seseorang atau kelompok yang hendak kembali kepada asas-asas (fundamental) atau pokok-pokok doktrin keagamaanya". Meskipun dalam prakteknya, untuk merealisasikan tujuan keagamaan tersebut, sikap-sikap sosial keagamanya membentuk watak dan karrakter yang eksklusif, absolut, tertutup, intoleran, dan tidak jarang mengklaim yang paling benar sendiri

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

(ghoiru qobilin li an-Niqas wa al-Taghyir), suatu sikap yang menganggap paling benar sendiri , yang lain salah.

Istilah radikalisme memiliki banyajk arti persamaan lainya; fundamentalisme, militant, fanatisme, dan ekstrimmisme. Ciri-ciri lain dari istilah ini sering dikonotasikan dengan eksklusifisme, ketertutupan, merasa saling benar sendiri dan absolutism. Di tempat kelahiranya, Amerika Serikat, radikalisme memiliki makna pejorative seperti; fanatik, anti intelektualisme, eksklusifisme yang sering membentuk tradisi keagamaan yang menyimpang dari praktek keagamaan *mainstream* (pada umumnya). Dengan demikian, untuk memudahkan pemahaman tentang apa itu radikalisme, tentunya terminology ini memuat pengertian arti makna sebagaimana padanan beberapa arti sebagaimana disebut di muka tadi.

Dalam konteks epistimologi keilmuan (nantinya), kajian tentang radikalisme keagamaan dapat dipahami sebagai gerakan-gerakan keagamaan yang berusaha merombak secara total (radikal) suatu tatanan politik atau tatanan sosial yang ada dengan menggunakan jalur kekerasan.[2] Dengan pembatasa

[2] Sartono Kartodirjo, mendefinisikan gerakan radikal sebagai gerakan sosial yang menolak secara menyeluruh tertib sosial yang sedang berlaku dan ditandai oleh kejengkelan moral yang kuat untuk menentang dan bermusuhan dengan kaum yang punya hak-hakk istimewa dan yang berkuasa. Lihat: Sartono Kartodirjo, *Ratu Adil,* Jakarta, Sinar Harapan, 1985, hal. 38.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

ini, gerakan-gerakan keagamaan yang tidak menyandarkan perjuanganya kepada penggunaan kekerasan akan dikeluarkan dari kajian ini, sekalipun tujuan perjuangan mereka ialah merubah tatanan sosial yang sedang berlaku. Dengan demikian, terlepas dari pro-kontra tentang epistimologi radikalisme agama, yang jelas, radikalisme bertolak dari gerakan politik yang mendasarkan diri pada suatu doktrin keagamaan –yang dibilang semua agama – masing-masing agama yang paling "fundamental (dasar-dasar)" secara "penuh" dan "literal", bebas dari kompromi, penjinakan, dan reinterprestasi (penafsiran).[3]

Biasanya gerakan radikalisme agama –dalam banyak kasus—karena sedang brhadapan vis-à-vis dengan ideologi kekuasaan tertentu yang dianggap otoriter, totalitarian, despotis (kesewenang-wenangan), dan tentunya jauh dari nilai-nilai keadilan bagi kebanyakan warga masyarakat yang ada didalamnya. Atas dasar pemikiran di atas, kehadiran radikalisme agama, eksistensinya menganggap dirinya sebagai "ideologi" alternative yang hendak menggulingkan ideologi kekuasaan yang sedang *establish* (mapan).

Melihat epistimologi radikalisme agama seperti deskripsi di atas, stigma atau predikat radikalisme

[3] Azyumardi Azra, *Memahami Gejala Fundamentalisme,* dalam Jurnal Ulumul Qur'an, Nomor 3, Vol. IV, tahun 1993, hal.5.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

agama tidak hanya melekat pada dunia Islam saja, sebagaimana persepsi umum yang selama ini terbentuk. Radikalisme bisa saja hadir dalam tradisi keagamaan lainya; Katholik, Kristen, Hindu, Budha, dan seterusnya. Peristiwa bunuh diri massal David Koresh dan pengikutnya, yang dikenal sebagi kelompok fundamentalis Kristen "Davidian Branch" pada 1993 adalah salah satu contoh. Ketegangan sejak 1973 di India, antara pemerintah dan masyarakat Hindu di satu pihak dengan kelompok keagamaan Sikh pada sisi lain, dapat dipandang sebagai contoh lain dari fenomena radikalisme dalam tradisi keagamaan Hindusan Sikh. Begitu pula dengan revolusi Iran pimpinan Ayatullah Ruhullah Khumaini, pemimpin tertinggi Syi'ah yang menggulingkan pemerintahan despotis Jenderal Reza Syah Pahlevi juga dimaknai sebagai fundamentalisme dalam Islam, terutama kelompok Syi'ah. Contoh-contoh seperti ini juga ditemui dalam Tanah Air. Rentetan terror Warman di Lampung, pembajakan pesawat Garuda Woyla, Peristiwa Tanjung Priok, Pengeboman BCA, Candi Borobudur, Bom Balil dan II, Pengeboman di depan Dubes Australia di Jakarta, dan hotel JW. Marriot di Jakarta adalah peristiwa-peristiwa radikalisme dan fundamentalisme agama yang pernah terjadi di Indonesia.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Akhirnya meminjam kerangka teoritis seorang sosiolog Agama, Martin E. Marty[4], gejala radikalisme dapat dicirikan dengan beberapa hal; *Pertama,* fundamentalisme adalah "*oppositionalism"*(faham perlawanan). Fundamentalisme dalam agama mana-pun selalu mengambil bentuk perlawanan. –dalam banyak kasus dilakukan secara radikal—terhadap ancaman yang dipandang akan membahayakan eksistensi agama mereka. Bentuk ancaman tersebut bisa dalam bentuk modernitas atau modernisme, sekularisasi serta tata nilai Barat pada umumnya. Acuan dan tolak ukur untuk menilai tentunya didasarkan pada kitab suci, dalam perspektif radikalisme Islam adalah al-Qur'an , dan batas tertentu al-Hadis.

Kedua, penolakan terhadap hermeneutika. Dengan kata lain, kaum radikal menolak sikap kritis terhadap teks dan interpertasinya. Teks al-Qur'an misalnya, harus dipahami sebagai mana adanya. Kitab suci diyakini mutlak benar adanya, sementara, nalar (rasionalitas) dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks. Meski dibagian ayat-ayat tertentu dari teks al-Qur'an dipandang bertentangan satu sama lainya, nelar tidak dibenarkan melakukan semacam "kompromi" dan menginterpretasikan ayat-ayat tersebut.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Ketiga, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi kaum radikal, pluralisme merupakan hasil dari pemahaman yang keliru terhadap teks kitab suci. Pemahaman dan sikap keagamaan yang tidak selaras dengan pandangan kaum radikalis merupakan bentuk relativisme keagamaa, yang terutama muncul tidak hanya intervensi nalar terhadap teks kitab suci, melainkan juga karena perkembangan sosial kemasyarakatan yang telah lepas dari kendali agama.

Keempat, penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis, Kaum radikal berpandangan, bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari ajaran agama. Perkembangan masyarakat yang seharusnya menyesuaikan kitab suci, bukan kitab suci atau teks yang harus menyesuaikan perkembangan masyarakat. Karena itulah, kaum radikalis bersifat a-historis dan a-sosiologis; dan tanpa peduli bertujuan mengembalikan tatanan masyarakat yang ada sekarang kepada tata nilai—secara persis—seperti masa Islam Klasik, terutama periode masa Nabi Muhammad.

C. Asal-usul Radikalisme Agama

Jika melacak akar kesejarahan gerakan radikalisme atau fundamentalisme keagamaan, tidak diasingkan lagi, bahwa akar gerakan ini bersumber dari Tradisi Barat, yakni sejarah keKristenan di dunia barat. Sebagaimana dalam tradisi keagamaan pada umumnya, di dunia Barat, selama berabad0abad,

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Kristen dengan institusi gerejanya telah menguasai sistem sosial-keagamaan, politik, ekonomi, budaya, dan seterusnya. Singkatnya, seluruh kehidupan manusia dikuasai oleh hegemoni gereja, melalui kekaisaran Romawi yang menguasai Eropa. Kaisar Romawi menjadi pelindung aga Kristen dan Sri Paus sebagai kepala Gereja berada di atas kekuasaan Kaesar. Penaklukan seluruh dunia oleh Eropa terjadi atas perintah Paus kepada raja-raja Spanyol dan Portugis supaya dijadikan bagian dari wilayah Kristen.[5] Peranan agama yang sebesar itu, lambat laun pudar, terutama setelahterjadi gelombang renaissance, Humanisme dan reformasi, serta Aufklarung (pencerahan), [6] dan terakhir adalah arus gelombang modernisme dan diikuti sekularisme.[7]

---

[5] Djaka Soetapa, *Asal Usul Gerakan Fundamentalisme,* dalam Jurnal Ulumul Qur'an, Nomor 3, Vol. IV, tahun 1993, hal. 6-9.

[6] *Renaisance* adalah suatu gerakan yang ingin menemukan kembali warisan budaya lama yang berlatar belakang Yunani Kuno. Gerakan ini ditandai dengan mulai bangkitnya tradisi untuk menghargai pemikiran filsafat yang menekankan pada rasionalitas (berfikir) manusia. Sementara, *Humanisme* dan *Reformasi* ditandai dengan penekanan peranan manusia yang melebihi intitusi keagamaan dalam upaya mencari kebenaran. Dan Reformasi menempatkan manusia sebagai pribadi yang bertanggungjawab kepada Tuhannya, bukan kepada institusi gereja atau Paus sekalipun. Sedangkan, *Aufklarung* merupakan perkembangan lebih jauh dari renaissance dan humanisme menganggap kebenaran yang terjadi ialah yang dapat dimengerti oleh akal manusia.

[7] Modernisme secara sederhana dipahami sebagai pengembangan dan ínstitusionalisme" lebih jauh dari renaissance, humanisme, dan Aufklarung. Modernisme adalah gerakan-gerakan diberbagai bidang

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Gerakan-gerakan besar itu melahirkan perkembangan yang sangat pesat bagu kemajuan ilmu pengetahuan memasuki abad ke-19. Hal ini ditandai dengan Revolusi Industri di Inggris yang membawa perubahan radikal terhadap pandangan manusia terhadap agama. Agama dianggap menjadi kurang penting, karena tidak mampu menjawab problem-problem sosial kemanusiaan. Bahkan, sebagai kritik yang paling radikal terhadap "Agama Eropa" muncul kritik keras Karl Marx yang mengatakan; "The religion is opium for people" (agama adalah candu bagi masyarakat). Atau kritik yang kebih tajam lagi dikumandangkan oleh Fredirich Nietzsche yang mengatakan "The God was death" (Tuhan telah mati). Sebagai implikasi dari hubungan bipolar antara agama dan rasionalitas (ilmu pengetahuan) ini, maka lahirlah faham sekulerisme, yang menempatkan agama sebagaui urusan private (pribadi). Dalam posisi demikian, dapat dikatakan, ilmu pengetahuan pada posisi "menang", sementara gereja berada dalam proses kemunduran.

Dalam kondisi keterjepitan agama di tengah arus kuat dominan ilmu pengetahuan ini, bukan berarti agama mati total. Tetapi, agama tetap

yang benar-benar menempatkan rasionalitas manusia diatas segala-galanya daripada agama dalam menentukan suatu kebenaran. Sebagai implikasi langsung adalah lahirnya hubungan bipolar dalam tradisi Barat, antara (kebenaran) agama vis-à-vis dengan rasionalitas (ilmu pengetahuan) manusia dalam menentukan kebenaran.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

melakukan perlawanan, atau paling tidak pada posisi defensive (bertahan diri). Bentuk-bentuk perlawanan agama ini telah diprediksi oleh John Naisbith dan Patricia Aburdance, dalam karyanya, megatrend 2000 disebutnya sebagai kebangkitan agama-agama[8]. Hal serupa juga dikatakan oleh Samuel P. Huntington dalam karyanya, *The Clash of Civilization* (benturan peradaban), yang menurutnya, abad ke-21 ditandai dengan menguatnya hejala radikalisme agama-agama. [9] Sebab, menurut analisis sejarah agama, sekularisme tidak mampu membunuh religiusitas manusia, bahkan akan memicunya untuk bangkit kembali. Tetapi kebangkitan di sini, bukan dilakukan oleh kelompok agama mainstream (mayoritas), melainkan oleh kelompok, sekte, atau aliran minoritas yang menjelma dalam gerakan sparatis, radikalis, fundamentalis, dan tertutup. Munculnya fundamentalisme dalam keadaan seperti itu bertujuan untuk membangun banteng yang kokoh dalam perjuangan iman Kristen dalam melawan ke-Kristenan mainstream atau ideologi lain di luar gereja yang dianggap sudah "banci", karena tidak mampu menjawab persoalan yang terjadi. Dan, dalam banyak kasus di setiap agama-agama, lahirnya gerakan

[8] John Naisbith & Patricia Aburdance, *Megatraend 2000*, Jakarta, Binarupa Aksara, 1990.
[9] Huntington, Samuel P., *Benturan antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, Penerjemah M. Sadat Islail, Yogyakarta, Qalam, 2000, hal. 184.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

fundamentalisme ini diinisiasi oleh sekte atau aliran keagamaan minoritas.[10]

Logika yang dibangun oleh kelompok radikal ini, *pertama-tama*, seperti yang dikatakan sebelumnya, bahwa, kelompok ini muncul sebagai reaksi terhadap gereja yang dianggap tidak menunjukkan kekuatan imanya dalam menghadapi realita dunia. Ia ingin menciptakan banteng guna menghadapi masyarakat sekuler di luar gereja. Logika serupa juga dijumpai dalam konteks lahirnya beragam organisasi keagamaan di Indonesia di luar NU dan Muhammadiyyah. Beragam ormas keagamaan semisal; Tarbiyah (PKS), HTI, MMI, Salafi, JI dan seterusnya, juga dianggap sebagai respon balik atas kemandulan dua Ormas keagmaan besar yang sudah mapan sebelumnya (NU dan Muhammadiyyah) yang dianggap tidak lagi mampu menjawab problematika sosial yang dihadapu oleh masyarakat muslim di Indonesia.[11] Dalam realisasinya, benteng itu dibuat

[10] Dalam sejarah Kristen, kebanyakan kelompok fundamentalisme ini lahir sebagai pecahan dari aliran besar Protestan yang kemudian membentuk sekte atau aliran-aliran yang beragam. Dalam konteks perjuangan yang Panjang ini pula, tidak mengherankan, jika dalam tradisi Protestan, dijumpai berbagai macam s ekte atau aliran yang membentuk aliran-aliran kecil dan seterusnya muncul kembali aliran-aliran kecil lainya yang tak terhitung. Realitas ini seirama dengan sejarah panjang dunia Barat yang berbenturan dengan agama (Kristen).

[11] NU dan Muhammadiyyah oleh sebagian besar Ormas keagmaan seperti disebut diatas dianggap tidak lagi mampu menjawab poblematika ummat Islam di Indonesia. Sebaliknya, dua ormas

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

bukan untuk berdialog dengan dunia sekuler, penguasa, pemerintah, atau kelompok keagamaan mayoritas, tapi untuk melakuakn konfrontasi.

Kedua, dalam rangka membentengi keimanan mereka, maka, agama atau doktrin ajaran keagamaan, mereka rumuskan dengan doktrin atau ajaran-ajaran agama yang ketat, absolut, rigit dan mengikat kepada para pengikutnya. Keputusan-keputusan yang dihasilkan serba mengikat tanpa boleh diganggu-gugat, apalagi disalahkan. Bahwa, kitab suci (al-Kitab, al-Qur'an, atau kalam ilahi lainya) dianggap telah mutlak dan tidak mungkin salah, Oleh karenanya, dunia harus mengikutinya, bukan sebaliknya, kalam ilahi dibaca mengikuti rasionalitas dunia.

Ketiga, melalui doktrin yang ketat dan absolut tersebut, kelompok fundamentalisme tersebut menuntut para pengikutnya keterikatan, komitmen dan kepatuhan secara total. Pola relasi seperti ini,

---

terbesar ini ditengarahi malah memiliki andil dalam menciptakan persoalan dimaksud. Misalnya, tentang bentuk negara Indonesia yang menganut sistem demokrasi (tidak menganut sistem Negara Islam sebagaimana visi perjuangan mereka), NU dan Muhammadiyyah adalah dua organisasi terbesar yang menyokong ide bentuk negara tersebut. Padahal, dalam pemahaman sebagian besar ormas Islam di luar keduanya, sistem demokrasi dianggap sebagai biang kerok hancurnya tatanan sosial yang berujung pada ketidakadilan yang terjadi di Indonesia. (Baca: Yon Mahmudi, *Partai Keadilan Sejahtera: Wajah Baru Islam Politik Indonesia*, Harataruna Publishing, Bandung, 2006, cetakan ke-2, hal.21.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

akan melahirkan model pengikut yang dicirikan dengan sikap mengorbankan segala sesuatu dan penyerahan total jiwa dan raga para pengikut dimaksud. Dalam kasus kontemporer, berbagai peristiwa bom bunuh diri, aksi para teroris yang mengabaikan keselamatan jiwa dirinya dan menegasikan ribuan nyawa manusia tak berdisa dapat dianalisis dalam konteks ini.

Pola, model dan tujuan secara umum dari sejarah fundamentalisme awal dalam tradisi Kristen, lambat laun juga ikut memberi inspirasi yang sama pada tradisi keagamaan lain di luar institusi gereja, Jika dianalisis secara mendalam, berbagai macam hadirnya fundamentalisme pada agama-agama lain corak dan notifnya tidak jauh berbeda dengan fundamentalisme Kristen di Barat tersebut. Walaupun tidak jarang dijumpai, dalam gerakan fundamentalisme Islam, salah satu faktor pemicunya adalah anggapan kelompok ini terhadap ekspansi Kristen terhadap dunia Islam yang sering disebut isu kristenisasi dan Barat sebagai satu kesatuan yang tunggal. Padahal, dalam sejarah lahirnya fundamentalisme Kristen, gerakan mereka justru melakukan perlawanan terhadap nilai-nilai ideologi Barat sendiri, atau singkatnya dan mudahnya disebut sebagai ideologi modernime. Dengan kata lain, Kristen tidak identik dengan modernisme (Baratisme).

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

BAB II

HISTORISITAS RADIKALISME ISLAM SERTA ASAL-USUL DAN ISU POKOKNYA

A. Seputar istilah Radikalisme Islam

Istilah radikalisme atau fundamentalisme Islam memang menjadi diskursus (perdebatan) yang tidak aka nada habisnya di kalangan internal umat Islam, Hal ini mengingat, istilah ini dilihat dari proses sejarah kelahiranya (*setting histories)* datang dari tradisi Kristen Protestan di Amerika Serikat awal tahun 1920-an. Tentunya berbeda dengan dinamika keberagaman di dalam tradisi Islam. Kelompok-kelompok umat Islam yang berkeberatan dengan istilah radikalisme maupun fundamentalisme Islam ini mempunyai alasan, bahwa fundamentalisme Kristen lahir karena berhadapan dengan kenyataan kebudayaan sekuler (Barat) yang telah merusak tatanan ke-imanan umat Kristiani. [1] Tatanan baru "sekuler" ini telah menggantikan posisi "superioritas" gereja digantikan oleh institusi "rasio" dalam bentuk negara, kekuatan, ilmu pengetahuan dalam bingkai demokrasi (liberal) Barat.

[1] Yusril Ihya Mahendra, *Modernis dan Fundamentalisme dalam politik Islam: Suatu Kajian Perbandingan Partai Masyumi di Indonesia dan Jama'at-i-Islami di Pakistan (1940-1960),* Disertasi Ph.D., Universiti Sains Malaysia, 1993, hal. 1-3.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Bagaimana dengan radikalisme Islam? Di sinilah letak perdebatan panjang di antara kaum muslimin sendiri. Istilah radikalisme Islam dipilih dalam konteks tulisan maupun judul buku ini semata-mata, menurut penulis relatif netral, walaupun sulit mengatakan netral sama sekali. Seluruh istilah yang mau dipakai memiliki sisi-sisi kelemahan. Hal ini disebabkan karena berbagai istilah ini tidak lahir dan sulit ditemukan padanan kata dalam bahasa Arab maupun Islam sendiri. Dari berbagai istilah seperti akan didiskripsikan di bawah ini semua mengandung polemik, khususnya dalam konteks internal umat Islam. Karena itu, penggunaan istilah 'radikalisme' Islam dalam konteks tulisan ini dipandang sebagai istilah yang menurut hemat penulis dianggap lebih umum.

Istilah radikalisme Islam memang tidak ditemukan dalam khazanah bahasa Arab, bahasa Indonesia, atau sejumlah bahasa umat Islam lainya. Istilah ini semata-mata diintrodusir oleh dunia Barat dalam menggambarkan beberapa gerakan revivalisme Islam (kebangkitan Islam), terutama ditandai dengan revolusi Islam Syiah Iran yang dimotori oleh Ayatulloh Ruhullah Khumaini yang menggulingkan pemerintahan militer Reza Syah Pahlevi, tahun 1979. Jika, gairah *Islamic Revivalism (kebangkitan Islam)* di Iran atau Saudi Arabia (melalui ideologi Wahabiyahnya) dipahami sebagai radikalisme Islam, maka hal ini jelas

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

merupakan simplifikasi yang amat distorsif. Mempertimbangkan sedikit qualifikasi atas justifikasi radikalisme pada gejala revolusi Islam Iran dan Wahabisme di Saudi Arabia, jelas bahwa membuat batas-batas apa yang disebut sebagai "fundamentalisme" atau "radikalisme" Islam tidaklah terlalu mudah. Untuk menjustifikasinya, digunakanlah kata-kata *ushuliyun,* yakni mereka yang bertekad untuk kembali kepada fundamen-fundamen pokok; al-Qur'an dan Hadis.

Dalam tradisi intelektual Barat istilah fundamentalisme dalam Islam sering ditukar dengan istilah lain, seperti: "*ekstrimisme Islam*" sebagaimana dilakukan oleh Gilles Kepel atau "*Islam Radikal*" menurut Emmanuel Sivan, dan ada juga istilah "*integrisme*, "*revivalisme*", atau "*Islamisme*." [2] Berbagai istilah tersebut digunakan untuk menunjukkan gejala "kebangkitan Islam" yang diikuti dengan militansi dan fanatisme, bahkan tindakan ekstrimisme, serta terorisme. Dibandingkan dengan istilah lainnya, "*Islam radikal*", yang paling sering disamakan dengan "*Islam fundamentalis*". Sebab istilah fundamentalisme lebih banyak mengekspos liberalisme di satu sisi, juga di sisi lain secara paradoks adalah fanatisme dalam menafsirkan teks-

[2] Junaidi Abdullah, "Radikalisme Agama: Dekonstruksi Ayat Kekerasan dalam al-Qur'an", dalam *Jurnal Kalam*, Vol. 8, No. 2, Desember 2014, hlm. 3.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

teks keagamaan, dan berakhir pada tindakan dengan wawasan sempit, yang sering melahirkan aksi destruktif dan anarkis.[3]

Terlepas dari pro-kontra terhadap penggunaan istilah fundamentalisme atau radikalisme dalam Islam, Martin E. Marty, menggarisbawahi, bahwa ciri-ciri fundamentalisme agtau radikalisme Islam dan juga pada gejala fundamentalisme keagamaan lainnya seperti yang telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya, yang ditandai dengan 4 (empat) gejala pokok; (1) *Oppositionalism* (faham perlawanan), (2) Penolakan terhadap hermeneutika, (3) Penolakan terhadap pluralisme dan relativisme, dan (4) penolakan terhadap istilah Sosiologis dan historis. Yusril Ihya Mahendra, secara sederhana mencirikan istilah fundamentalisme sebagai kebalikan dari istilah modernisme.[4] Dalam prakteknya, Yusril juga sepakat, bahwa salah satu indikator untuk melihat gejala fundamentalisme Islam adalah corak pemahaman keagamaan yang bertitik tolak dari kecenderungan penafsiran sumber-sumber pokok Islam (al-Qur'an dan Hadis) yang bercorak *rigid* dan *literalis.*

[3] Anzar Abdullah, *Gerakan Radikalisme dalam Islam: Perspektif Historis,* Jurnal ADDIN, Volume 10, No. 1, Pebruari 2016, hal. 4.
[4] Yusril Ihya Mahendra, *Modernis dan Fundamentalisme dalam politik Islam: Suatu Kajian Perbandingan Partai Masyumi di Indonesia dan Jama'at-i-Islami di Pakistan (1940-1960),* Disertasi Ph.D., Universiti Sains Malaysia, 1993, hal. 1-3.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

John L. Esposito, mengelaborasi mengenai istilah "*fundamentalisme*" dengan mengasosiasikan dengan tiga hal utama sebagai berikut: *Pertama*, dikatakan beraliran fundamentalis, apabila mereka menyerukan panggilan untuk kembali ke ajaran agama yang mendasar atau fonadasi agama yang murni; *Kedua,* pemahaman dan persepsi tentang fundamentalisme sangat dipengaruhi oleh kelompok *Protestan Amerika*, yaitu sebuah gerakan Protestan abad ke-20 yang menekankan penafsiran Injil secara literal dan bersifat fundamental bagi kehidupan ajaran agama Kristen; *Ketiga,* istilah fundamentalisme dan anti Amerika. Esposito, kemudian berpendapat bahwa istilah fundamentalisme ini sangat bermuatan politis Kristen dan *stereotype* Barat, serta mengindikasikan ancaman monolitik yang tidak eksis.Oleh karena itu, Esposito tidak sependapat dengan kalangan Barat, mengenai istilah "*fundamentalisme Islam*", ia lebih cenderung untuk memakai istilah "*revivalisme Islam*" atau "*aktivisme Islam*" yang menurutnya tidak berat sebelah dan memiliki akar dalam tradisi Islam.[5]

Hampir sama dengan Esposito adalah pendapat al-Asymawi. Ia menyatakan bahwa, penggunaan istilah fundamentalisme, tiada lain bertujuan untuk menjelaskan adanya tindakan ekstrimisme religious dalam Islam, bukan Islamnya

[5] John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality* (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 8-9.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

yang fundamentalis. Oleh karena itu, tidak bisa disamakan atau diidentikkan atau disetarakan dengan ajaran agama Islam. Karena ajaran agama Islam tidak mereferensikan adanya tindakan kejahatan, radikalisme, ekstrimisme dengan cara-cara anarkis, ekstrimis, bahkan teroris seperti tindakan melakukan pengeboman atau bunuh diri (*sucided bomber*).[6] Perilaku yang demikian ini jelas-jelas menunjukkan gejala pemahanan terhadap teks suci yang keluar dari doktrin Islam.

Sementara itu, Yusuf al-Qaradhawi, mendefinisikan istilah radikalisme dengan istilah *al-Tatarruf ad-Din.* Istilah *al-Tatarruf* ini banyak digunakan di kalangan ulama di berbagai belahan dunia Islam. Istilah *al-Tatarruf* dalam pengertian secara lugas adalah untuk mempraktikkan ajaran agama dengan tidak semestinya, atau mempraktikkan ajaran agama dengan mengambil posisi *tarf* atau pinggir. Istilah ini merujuk kepada pemahaman yang jauh dari substansi ajaran agama Islam, yaitu ajaran moderat di tengah-tengah. Biasanya posisi pinggir ini adalah sisi yang berat atau memberatkan dan berlebihan, yang tidak sewajarnya. Masih menurut al-Qaradhawi, praktik keislaman seperti ini setidaknya

[6] Muhammad Said al-Ashmawi, *Agains Islamic Extremism*: *the Writings of Muhammad Said al-Ashmawi*, University Press of Florida, Florida, 1998, hlm. 21.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

mengandung tiga kelemahan, yaitu: *pertama*, tidak sesuai dengan tabiat atau prinsip-prinsip kewajaran manusia; *kedua*, tidak bisa berumur panjang, karena menyalahi kaidah dan pemahaman yang sesungguhnya; *ketiga,* rentan terhadap pelanggaran atas hak orang lain.[7] Implikasi luas terhadap cara keislaman seperti ini akan melahirkan praktik keislaman yang ditandai model perilaku ekstrim.

Lebih lanjut, Yusril menjelaskan, kecenderung-an fundamentalisme Islam melihat bahwa corak pengaturan doktrin di dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi telah mencakup semua aspek kehidupan manusia. Oleh karena itu, ijtihad harus dibatasi demi menjaga doktrin dan pelaksanaanya. Para fundamentalis memandang bahwa tradisi Islam yang diwariskan oleh Nabi Muhammad dan para Sahabat menjadi keputusan sejarah yang bersifat mengikat dan final hingga akhir zaman. Kaum fundamentalis juga membatasi konsep Ijma.' Ijma' semata-mata hanya berlangsung pada masa para Sahabat Nabi saja. Karenanya, doktrin ini tidak boleh diterjemahkan ulang. Realitas pemahaman ke-agamaan ini berbeda jauh dengan kelompok ke-agamaan lainya yang dikategorikan sebagai kelompok modernis. Bagi kalangan kelompok ini, konsep Ijma' misalnya, memandang, jika faktor-faktor sosial, politik dan

[7] Yusuf al-Qardhawi, *al-Sahwah al-Islamiyyah: Ba> ina al-Juhad wa al-Tatarruf* (Kairo: Bank at-Taqwa, 2001), hlm. 23-29.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

ekonomi yang melatarbelakangi Ijma' itu telah berubah, maka Ijma' demikian dapat di-*mansukh* oleh Ijma' yang dilakukan oleh para Ulama di masa kemudian, setelah disesuaikan dengan dinamika sosial yang berkembang.

B. Asal-Usul Radikalisme Islam

Dalam konteks historisitas Islam, perilaku kekerasan memang dapat dilacak dari era Islam klasik. Bahkan, paska Nabi Muhammad wafat, bibit-bibit kekerasan sudah mulai nampak. Realitas ini dapat dibaca dari terbunuhnya sosok khalifah seperti Umar bin Khattab, Ustman bin Affan, bahkan Ali bin Abi Thallib sendiri. Ketiga sahabat senior sekaligus menyandang gelar khalifah berakhir dengan cara dibunuh, baik oleh orang yang bukan Islam maupun seorang muslim sendiri. Terbunuhnya para sahabat ini ironinya menggunakan doktrin Islam sebagai justifikasinya. Fakta ini harus dibaca, bahwa, sejak era Islam klasik sekalipun, pemahaman terhadap teks telah hadir dalam bingkai maupun narasi atas nama Islam.

Jika diteliti secara seksama, perilaku kekerasan dalam Islam, umumnya terjadi berkaitan dengan persoalan politik kekuasaan. Politik kekuasaan dijustifikasi serta dilegitimasi menggunakan symbol maupun dalil Islam sebagai pembenaran. Fenomena ini merupakan fakta historis

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

yang tidak terbantahkan. Walaupun pembunuhan terhadap khalifah telah terjadi ketika Khalifah Umar berkuasa. Namun, gerakan radikalisme yang sistematis dan terorganisir baru dimulai setelah terjadinya Perang Shifin pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib. Fenomena ini ditandai dengan munculnya sebuah gerakan teologis radikal yang dinamakan dengan istilah khawarij. Secara etimologis, kata *khawarij* berasal dari bahasa Arab, yaitu *kharaja* yang berarti keluar, muncul, timbul, atau memberontak. Dari pengertian ini, kata khawarij dapat juga dimaknai sebagai golongan orang Islam atau muslim yang keluar dari kesatuan umat Islam. Dengan kata lain, golongan khawarij memandang diri mereka sebagai orang yang meninggalkan rumah atau kampung halaman untuk "berhijrah" dan mengabdikan diri kepada Allah dan Rasul-Nya.[8]

Uniknya, lahirnya kelompok khawarij ini melahirkan disiplin keilmuan dalam Islam, yakni disiplin teologi atau ilmu kalam. Dalam konteks teologi Islam, khawarij berpedoman kepada kelompok atau aliran kalam yang berasal dari pengikut Ali bin Abi Thalib yang kemudian keluar dari barisannya. Keluarnya kelompok barisan ini disebabkan atas ketidaksetujuan terhadap keputusan Ali bin Abi Thalib atas penerimaan arbitrase (*tahkim*) ataupun

[8] Achmad Gholib, *Teologi dalam Perspektif Islam*, UIN Jakarta Press, Jakarta, 2005, hlm. 47.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

perjanjian damai dengan kelompok pemberontak Mu'awiyah bin Abi Sofyan mengenai persengketaan kekuasaan atau khilafah. Dalam pandangan khawarij, keputusan yang diambil Ali bin Abi Thalib dianggap sebagai sikap salah serta menguntungkan kelompok pemberontak. Situasi inilah yang melatarbelakangi sebagian barisan tentara Ali bin Abi Thalib keluar meninggalkan barisannya.[9] Kebijakan arbitrase dalam konteks Perang Shifin, antara kelompok Ali bin Abi Thalib dengan kelompok Mu'awiyah bin Abi Sofyan. Pertikaian keduanya dipicu pasca kematian Khalifah Usman bin Affan. Mu'awiyah tidak mengakui Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah, sebagaimana juga Talhah dan Zubair. Mereka menuntut kepada Ali bin Abi Thalib, agar menghukum pembunuh Ustman bin Affan. Selain itu, mereka menuduh Ali bin Abi Thalib turut terlibat dalam pembunuhan itu. Salah seorang pemuka pemberontak dari Mesir yang datang ke Madinah, dan kemudian membunuh Usman bin Affan, adalah Muhammad Ibn Abi Bakr, anak angkat dari Ali bin Abi Thalib. Fakta lain menurut mereka, Ali bin Abi Thalib tidak mengambil tindakan terhadap pemberontak, bahkan Muhammad Ibn Abi Bakr ditunjuk dan diangkat menjadi Gubernur Mesir.[10]

---

[9] Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, Mizan, Bandung, 1999, hlm. 112-113.
[10] Harun Nasution, *Teologi Islam*: *Aliran-aliran Sejarah, Analisa Perbandingan,* UI Press, Jakarta, 1986, hlm. 4-5.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Konflik politik tersebut akhirnya mencapai puncak saat terhadi perang besar, yakni antara pasukan Ali bin Abi Thalib melawan pasukan Mu'awiyah bin Abi Sofyan di Shifin. Perang ini dalam sejarah Islam disebut sebagai perang shiffin. Pasaukan Ali bin Abi Thalib dapat mendesak dan memukul mundur pasukan Mu'awiyah, sehingga pasukan Mu'awiyah, Amir ibn al-Ash yang terkenal sebagai orang yang licik, meminta berdamai dengan mengangkat al-Qur'an di atas tombak. Seorang sahabat dari kelompok Ali bin Abi Thalib yang bernama Qurra' mendesak kepada Ali supaya menerima tawaran itu. Dengan permintaan itu, dicarilah kerangka perdamaian dengan mengadakan arbitrase atau *tahkim* di antara kedua belah pihak. Sebagai perantara, diangkat dua orang, yakni Amir bin al-Ash dari pihak Mu'awiyah dan Abu Musa al-Asy'ari dari pihak Ali. Sejarah mencatat, bahwa dalam perjanjian damai itu, kedua belah pihak menandatangani kesepakatan untuk tidak menjatuhkan kedua pemuka sahabat yang bertentangan itu. Tetapi, karena kelicikan Amir bin al-Ash, arbitrase tersebut menguntungkan pihak Mu'awiyah. Ia mengumumkan hanya menyetujui pemakzulan Ali bin Abi Thalib yang diumumkan lebih dulu oleh Abu Musa al-Asy'ari, dan menolak menjatuhkan Mu'awiyah. Akibatnya,

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

kedudukan Mu'awiyah naik menjadi Khalifah yang tidak resmi alias tidak sah.[11]

Dari diskripsi di atas dapat ditegaskan, bahwa, khawarij dapat difahami sebagai embrio dari gerakan yang dapat disebut sebagai radikalisme Islam klasik. Gerakan ini lahir dari kekecewaan politik arbitrase yang merugikan kelompok Ali bin Abi Thalib. Kelompok khawarij memiliki semboyan *La hukma Illa Lillah* (tidak ada hukum selain hukum Allah). Kelompok khawarij yang keluar dari kelompk Ali bin Abi Thalib menyatakan bahwa Ali bin Abi Thalib, Amir bin al-Ash, Abu Musa al-Asy'ari, dan Mu'awiyah, serta yang lainnya yang setuju atau menerima arbitrase atau tahkim adalah sebagai kafir, karena tidak kembali ke al-Qur'an dalam menyelesaikan pertikaian tersebut.[12] Radikalisme khawarij telah terbukti dalam sejarah Islam klasik. Khawarij terus hidup dan melakukan perlawanan terhadap kekuasaan Islam resmi, baik di era Dinasti Bani Umayyah maupun Abbasiyah. Oleh karena itu, mereka memilih Imam sendiri dan membentuk pemerintahan kaum Khawarij. Radikalisme gerakan ini bukan saja pada aspek pemahaman, tetapi juga pada aspek tindakan. Khawarij memahami ajaran Islam secara *harfiyah*,

[11] Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, The MacMillan Press Ltd, London and Basingstoke, 1974, hlm. 181-183.
[12] Anzar Abdullah, *Gerakan Radikalisme dalam Islam: ……,* Ibid, hal. 7-8.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

alias tekstual terhadap al-Qur'an dan Hadis. Justifikasi kafir atau musyrik disematkan khawarij kepada siapa saja yang tidak sepaham dengan golongannya. Bahkan, mereka mulai mempopulerkan istilah "*dar al-harb*" bagi siapa saja yang di luar daerah mereka dan secara hukum dapat dibunuh.[13]

Dalam konteks modern, penggunaan istilah radikalisme Islam, Azyumardi Azra membuat periodesasi gerakan radikalisme Islam dalam dua periode; radikalisme Islam pra modern dan radikalisme Islam kontemporer atau neo-fundamentalisme.[14] Dilihat dari periodesasinya, menurut Azra, fundamentalisme Islam diawali dengan gerakan keagamaan yang dimotori oleh Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1792) di semenanjung Arabia yang dianggap sebagai prototipe (contoh gerakan lainnya) gerakan fundamentalisme pada fase berikutnya. Sedangkan, yang disebut sebagai fundamentalisme kontemporer ditandai dengan gerakan politik-keagamaan yang dimotori oleh Hassan al-Banna, Muhammad Sayyid Qutb dan Abu A'la al-Maududi. Bahkan, ada juga yang mengatakan, bahwa sebenarnya fenomena fundamentalisme Islam telah ada jauh sebelum periode ini. Gerakan poltik keagamaan kaum Khawarij, yang secara politik keagamaan juga melakukan praktik

[13] Achmad Gholib, *Teologi dalam Perspektif Islam* ….., Ibid, hal. 52.
[14] Martin E. Marty, "*What is Fundamentalism? Theological Prespective"* …. hal 4.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

pemberontakan terhadap kekuasaan Khalifah Ali bin Abi Thalib juga dapat dipandang sebagai gerakan fundamentalisme Islam walaupun pandangan yang terakhir ini masih diperdebatkan.[15]

Sebelum mendeskripsikan lebih jauh tentang asal-usul fundamentalisme Islam, perlu kiranya membedakan motif sebab-sebab munculnya fundamentalisme kedua jenis fundamentalisme tersebut. Menurut Azra, asal usul fundamentalisme Islam pada mulanya disebabkan karena munculnya gelombang gerakan revivalisme Islam. Fenomena revivalisme Islam memiliki 2 (dua) ciri utama, yakni; (1) Orientasi "ke dalam" (*inward oriented)* dan (2) Orientasi "ke luar" (*outward oriented)*. Revivalisme yang mengambil bentuk-bentuk "ke dalam" berorientasi pada peningkatan kualitas keberagaman secara individual dan berdimensi esoteris. Sebaliknya, revivalisme "ke luar", selain transformasi individual, bentuk revivalisme ini juga melakukan transformasi komunal dan sosial. Oleh karenanya, bentuk ini lebih berdimensi eksoterik, yang sangat menekankan kepada batas-batas kebolehan dan keharaman dalam menafsirkan doktrin agama (al-Qur'an dan Hadis).[16]

[15] Ribut Karyono, *Fundamentalisme dalam Kristen-Islam,* Kalika Presss, Yogyakarta, 2003, hal. 60.
[16] Ayumardi Azra, *Pergulatan Politik Islam,* Jakarta, Yayasan Paramadina, 1996, hal. 107-108.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Bentuk revivalisme ke dua (*outward oriented)* inilah yang cenderung melahirkan gerakan-gerakan fundamentalisme Islam. Dengan kata lain, fundamentalisme Islam pada asal-usulnya merupakan bentuk ekstrem revivalisme. Revivalisme Islam yang mengambil bentuk *inward oriented* kehadiranya tidak berbenturan dengan dominasi kekuatan Barat. Atau dengan kata lain, kelahiran revivalisme ini jauh sebelum periode modern, Sebaliknya, revivalisme *outward oriented* dalam banyak kasus lebih didorong karena benturannya dengan budaya Barat atau memasuki fase modernisme.[17] Khalid Abou el-Fadl, secara terang-terangan mengatakan bahwa gerakan fundamentalisme dan radikalisme Islam dilahirkan dari kontra kelompok organisasi Islam yang tidak berakar dari teologi ke-Islaman yang non-toleransi.[18] Penganut teologi non-toleransi, oleh Martin Van Bruenessen, seorang pengamat Islam dari Belanda

[17] Sebagaimana diketahui, memasuki abad ke-19, Dunia Islam—di hamper semua tempat—telah dikuasai dan dijajah oleh bangsa Eropa. Eropa (Barat), tidak hanya menjajah secara fisik saja, lebih dari itu, mereka juga melakukan penjajahan secara nilai, sestem social, politik, Pendidikan, budaya dan sebagainya. Di sini pulalah, berbagai "intervensi" ini mau tidak mau akhirnya mengalami bentuk benturan dengan Islam sebagai sebuah system nilai juga. Pada titik inilah, fundamentalisme Islam mencuat karena benturan dua entitas budaya yang berbeda. (baca: Nur Qodim, *Dinamika Salafisme di Indonesia: Akar-akar Intelektualitas dan Orientasi Ideologi yang Berbeda,* dalam Tashwirul Afkar, Edisi No. 21, tahun 2007, hal 53).

[18] Khaled Abou el-Fadl, *Place of tolerance in Islam,* Boston, Beaco Press, 2002, hal. 4.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dapat ditelusuri dari pemikir, mulai dari Ibnu Taymiyah, Muhammad bin Abdul Wahab sebagai pendahulu. [19]

Untuk gejala fundamentalisme pra-modern kemunculanya lebih karena orientasi ke dalam. Sebaliknya, gejala fundamentalisme kontemporer lebih dipicu karena berorientasi ke luar. Jelasnya, fundamentalisme Islam sebenarnya dipahami sebagai bentuk intensifikasi dari gejala "revivalisme" Islam atau revivalisme ekstrem tadi. Pada fenomena fundamentalisme Islam pra modern, muncul disebabkan situasi dan kondisi tertentu kalangan umat Islam sendiri. Karena itulah, ia lebih *genuine* (asli) dan *inward oriented*. Bagi Wahabisme misalnya, kemunduran umat Islam di antara beberapa faktor penyebabanya, karena umat Islam terjebak dengan ritus-ritus keagamaan yang mendekati pada sikap kemusyrikan, seperti pemujaan tokoh kharismatik Islam (dalam tradisi tarekat), bid'ah, khurafat, takhayul, dan semacamnya. Motif-motif genuine di internal masyarakat muslim ini disebutnya sebagai *inward oriented* yang memerlukan perubahan cara keagamaan yang mendasar. Maka, atas dasar *inward oriented* ini lahirlah gerakan purifikasi Islam yang dilakukan oleh Muhammad bin Abdul Wahab. Pada pihak lain, funamentalisme Islam kontemporer bangkit

[19] Martin Van Bruenessen, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik,* Yogyakarta, Bentang, 1999, hal. 27.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

sebagai respon dan reaksi terhadap penetrasi sistem dan nilai sosial, budaya, politik, dan ekonomi barat, baik sebagai akibat kontak langsung dengan Barat maupun melalui pemikir muslim, atau melalui pemerintahan muslim yang menurut kaum fundamentalis merupakan perpanjangan tangan dari Barat. Motif dari luar inilah yang dinamakan *outward oriented* yang akhirnya menggerakan gelombang radikalisme dan fundamentalisme kontemporer dalam Islam.

Secara khusus, pada bab selanjutnya akan diuraikan lebih detail tentang asal-usul gerakan fundamentalisme Islam secara geonologisnya dari Kawasan Timur Tengah. Pada bagain ini, akan diuraikan secara garis besar saja mengenai makna fundamentalisme Islam itu sendiri. Gerakan fundamentalisme Islam pra modern pertama yang sselanjutnya dianggap menjadi prototipe banyak gerakan fundamentalisme Islam muncul di Semenanjung Arabia, di bawah pimpinan Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1793) yang selanjutnya disebut sebagai gerakan wahabisme. Menurut beberapa sumber, masih bisa dilacak kembali, bahwa gerakan wahabisme ini diinspirasi oleh gagasan pembaharuan Ibnu Taymiah. Abd Wahab telah menggoyang pendulum reformisme Islam ke titik ekstrim: Fundamentalisme Islam radikal. Dengan dukungan kepala kabilah di Nejd, Ibnu Sa'ud (W.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

1765), Abd Wahab melancarkan jihad terhadap kaum muslimin yang dipandangnya telah menyimpang dari ajaran Islam yang "murni" (mempraktekkan bid'ah, khurafat, dan takhayul).[20] Fundamentalisme Wahabi tidak hanya melakukan purifikasi tauhid saja, tetapi juga melakukan penumpahan darah dan penjarahan terhadap Makkah dan Madinah yang diikuti pemusnahan monument-monumen historis yang mereka pandang sebagai sumber-sumber praktek menyimpang dari ajaran Islam. Reaksi luas muncul dari dunia muslim terhadap gerakan Wahabisme ini, termasuk dari Indonesia melalui utusan para Ulama tradisional.[21]

Fundamentalisme Islam, baik langsung maupun tidak langsug dipengaruhi oleh gerakan Wahabi, segera muncul di berbagai penjuru dunia Islam. Dan yang mencengangkan, fundamentalisme

[20] Azyumardi azra, *Fenomena Fundamentalisme dalam Islam….* Hal. 19.

[21]Salah satu bagian dari rencana Wahabisme ini adalah membongkar makam Nabi Muhammad di Madinah (yang dianggap sebagai sumber Bid'ah dan khurafat tadi) yang akhirnya ditentang keras dari berbagai kelompok Ulama Ahlussunnah wa al-Jama'ah (Sunni) di berbagai belahan dunia Islam. Dari Indonesia, terdapat komite Hijaz, yang dianggap sebagai titik awal kelahiran Nahdhatul Ulama (NU) dengan mengutus rombongan para Ulama yang dipimpin oleh KH. Abd Wahab Hasbulloh. Lihat: Andree Feilard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna.* LKiS, Yogyakarta, 1999, hal. 11. Lihat juga, Martin Van Bruenessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru;* LKiS, Jogjakarta, 1994, hal. 29-30.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Islam ala Wahabi kemudian justru muncul di wilayah yang sering dianggap orang sebagai wilayah *peripheral* (pinggiran) dalam peta dunia muslim. Pengaruh Wahabisme ini tersebar luas di wilayah Afrika (Nigeria Utara, Guinea, Senegal, dan Mali). Di Nigeria Utara, gerakan serupa dipimpin oleh Syaikh Utsman dan Poido (1754-1817) yang juga berhasil mendirikan kekhalifahan Sokoto, meskipun tidak berumur panjang, Di semenanjung Afrika Barat (Guinea, Senegal, dam Mali dipimpin oleh al-Hajj 'UmarTal (1794-1865), gerakan ini serta merta juga ditemui di Indonesia, terutama di Sumatera barat (Minangkabau) yang terkenal dengan gerakan Padri. Dari Sumatera Barat ini segera menyebar di Aceh dengan pimpinan para Ulama seperti; Tuanku Nan Tuo. Dari Tuanku Nan Tuo ini melahirkan generasi Tuanu Nan Renceh, tiga haji Miskin.[22] Gerakan ini juga merambah di berbagi tempat lainnya, seperti di Anak Benua India dan berbagai tepat lainya.

Dotrin yang dikembangkan oleh Muhammad bin Abdul Wahab merepresentasikan tema-tema tradisional yang umum dari fundamentalisme Islam dan memperoleh perhatian khusus karena pengalaman Islam abad ke-18.[23] Fokus gerakan ini

[22] Azyumardi azra, *Fenomena Fundamentalisme dalam Islam…* hal. 20.

[23] Tema umum yang paling dominan di dunia Islam pada abad ke-18 adalah usaha untuk melakukan reorientasi kembali ajaran sufi dan organisasi tarekat serta fungsi dan perannya dalam masyarakat.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

adalah menafsirkan kembali ajaran sufisme yang dinilai telah melenceng dari ajaran Islam sekaligus menolak semua bentuk-bentuk ordo sufisme. Dari gerakan inilah akhirnya meluas pada dimensi sosial, politik dan praktek-praktek keagamaan yanag dinilai menyimpang dari tradisi salaf Islam. Konteks yang melatari gerakan Wahabisme bukanlah reaksi terhadap kolonisasi Eropa, melainkan reaksi terhadap konsep tauhid yang dianut oleh mayoritas umat islam saat itu. Penolakan terhdap semua bentuk otoritas abad pertengahan dan taklid serta konsepsinya mengenai terbukanya pintu ijtihad menjadi inspirasi gerakan fundamentalisme Islam yang muncul pada abad kemudian. Gerakan fundamentalisme Islam yang muncul pada abad ke-19 hingga 20, ideal program sosial keagamaan yang komperhensif dan fundamentalisme politik serta resistensi terhadap sufisme sepenuhnya berhutang pada gerakan Wahabisme.[24]

Dunia sufi dan organisasi tarekat saat itu terjebak pada dua model yang saling ekstrem dan paradok; ajaran sufisme panteistik ala Ibnu arabi dan sufisme ulama Sunni fundamentalis. Penolakan ekstre terhadap sufisme Ibnu Arabi datang dari gerakan Wahabi di Semenanjung Arabia. Dari tema ini akhirnya meluas ke isu-isu sosial kemasyarakatan baik dalam pengertian politik, moral, maupun spiritual. John O. Voll, *Politik Islam: Keberlangsungan dan Perubahan di Dunia Islam,* Yogyakarta, Titian Ilahi Press. 1997, hal. 60.

[24] Nur Qodim, *Dinamika Salafisme di Indonesia*……Ibid, hal. 53.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Berbeda dengan fundamentalisme pra-modern (Wahabisme) abad ke-18 yang dipicu oleh keprihatinan akan kemerosotan Islam akibat penyimpangan sufisme, gerakan fundamentalisme abad ke-19 dan 20 merupakan hasil dari persentuhan intensif dengan peradaban Barat, selain juga factor kolonialisme Eropa yang menjadi lawan sekaligus model. Reformisme yang bermula dari respon gerakan Wahabisme abad ke-18, belakangan beradaptasi dengan gerakan resistensi terhadap penetrasi dan kolonialisasi Eropa. Prinsip-prinsip gerakan fundamentalisme Islam ini adalah kembali kepada al-Qur-an dan Hadis, keharusan ijtihad dalam menyelesaikan permasalahan umat, penolakan terhadap taklid, resistensi terhadap pemujaan sufi, berintegrasi dengan sikap responsif kalangan reformis terhadap penetrasi dan kultur Eropa. Di sinilah gerakan yang dipelopori oleh Jamaluddin al-Afghani (1839-1897), Muhammad abduh (1849-1905), dan Rasyid Ridho menemukan bentuknya. Mereka ingin menunjukan, bahwa Islam dapat diselaraskan dengan kemajuan ilmu pengetahuan modern. Di sisi lain, mereka juga berusaha menyadarkan bahwa kondisi umat Islam sekarang terbelakang dan ditundukkan oleh kekuatan Barat.

Transmisi gerakan Jamaluddin al-Afghani, Muhammad abduh dan Rasyid Ridho, sedikit banyak dikemudian hari menjadi basis ideologi pemikir-

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

pemikir fundamentalis abad ke-20 hingga 21, seperti Hassan al-banna, Sayyid Qutub, Taqiyuddin al-Nabhani, dan Abu a'la al-Maududi. Walaupun tidak sama persis, bahkan dalam banyak kasus juda terjadi pertentangan, namun, terdapat benang merah antara gerakan reformasi keagamaan Jamaluddin al-Afghani dan sejenisnya dan gerakan keagamaan era Hasan al-Bana dan seterusnya, yakni sikap resistensi terhadap Barat. Pada pemikiran mereka tidak hanya melakukan penyadaran terhadap dominasi Barat terhadap umat Islam, mereka juga meyakinkan, bahwa Islam difahami sebagai ideologi alternatif yang mampu menggantikan ideologi Barat yang jauh dari nilai-nilai Islam, Konsekwensi dari pemikiran tersebut adalah munculnya gerakan menolak segala sesuatu yang bersumber dari Barat; seperti demokrasi, sekularisme, liberalisme, dan berbagai derivasinya. Sebagai ganti atas penolakan terhadap Barat ini, maka gerakan politik yang ditawarkan adalah mengupayakan tegaknya sistem pemerintahan yang berdasarkan pada syariat Islam.

C. Isu-isu Pokok Radikalisme Islam: dari Purifikasi hingga Khilafah Islamiyyah

Untuk memahami isu-isu pokok agenda yang diusung oleh radikalisme Islam, agaknya tidak bisa dipisahkan dari konteks periodesasi gerakan fundamentalisme Islam seperti dijelaskan pada bagian sebelumnya, yakni periode pra-modern dan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

modern itu sendiri. Isu pokok dari agenda revivalisme Islam harus dilihat dari konteks kehadiran dan yang melatarinya. Tetapi, pada *grand narasi* atau tema sentralnya kelihatanya memiliki persamaan, yakni upaya untuk kembali kepada ajaran al-Qur'an dan Hadis seperti apa adanya. Hanya saja, persoalan kemudian menjadi berbeda orientasinya yang lebih luas disebabkan karena faktor pemicunya (*trigger off*) yang berbeda. Secara garis besar dapat disimpulkan di sini, bahwa agenda fundamentalisme Islam pra-modern lebih disebabkan karena upaya-upaya pemurnian Islam akibat faktor dari dalam. [25] Sementara agenda pokok yang diusung gerakan fundamentalisme modern lebih disebabkan karena penolakannya terhadap dominasi dan hegemoni Barat terhadap dunia Islam.

Seperti diulas pada bagian awal, geneologi radikalisme Islam dapat dilacak dari doktrin yang dikembangkan oleh Muhammad bin Abdul Wahab atau lebih dikenal dengan Wahabisme yang didukung oleh penguasa lokal di Nejd, Ibnu Sa'ud. Wahabisme inilah yang oleh banyak kalangan dianggap sebagai prototipe (cikal bakal) radikalisme dalam dunia Islam.

[25] Faktor dari dalam seperti telah diulas pada uraian sebelumnya, yakni upaya untuk mereipresentasikan dan mereorientasi kembali doktrin sufisme (terutama sufisme ala Ibnu al-Arabai) yang dinilai telah jauh melenceng dari doktrin al-Qur'an dan Hadis, dan pada akhirnya merambah jauh pada aspek-aspek sosial, politik, keagamaan, dan tatanan kemasyarakatan secara makro.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Gerakan ini pula lambat laun dikenal dengan apa yang disebut sebagai gerakan "salafisme". [26] Seperti disinggung oleh Azyumardi Azra, dari wahabisme yang berpusat di Saudi Arabia ini akhirnya menyebar ke hampir seluruh wilayah lain di hampir seluruh kawasan dunia muslim; mulai dari anak Benua India, Benua Afrika, hingga Asia Tenggara termasuk Indonesia. Dalam perkembanganya, wahabisme atau salafisme awal juga menginspirasi gerakan-gerakan serupa di masa modern. Walaupun isu yang diusung mulai bergeser dari isu awalnya, namun substansinya tetap sama, yakni revitalisme atau reformasi Islam secara rigit dan tekstual untuk kembali kepada al-Qur'an dan Hadis secara apa adanya. Secara garis besar, di luar gerakan Ihwanul Muslimin (IM) dan

[26] Pada awalnya, terminology salafisme" memiliki arti positif. Kata salafisme, salafi atau salafiyah yang berasal dari bahasa Arab "salaf" yang berarti "pendahulu". Kata salaf digunakan dalam al-Qur'an yang mengacu pada masa yang telah lampau. Kata "salaf" berasal dari Arab yang berarti "para pendahulu yang saleh atau murni" (*as-salaf ash-shalih*) (Lihat: *Al-Mu'jam al-Wasit*, Cairo, Vol. I.hal. 461). Secara substantive, salafisme adalah suatu orientasi pemikiran yang berusaha mengembalikan pemahaman doktrin Islam kepada otentiknya, yaitu al-Qur'an, kehidupan Nabi Muhammad SAW, dan generasi awal umat Islam. Salafisme mengedepankan gagasan mengenai perlunya umat Islam merujuk pada periode generasi awal umat Islammerujuk pada periode generasi awal umat Islam untuk menemukan inspiransi dan solusi dari kompleksitas masalah yang dihadapi masyarakat Islam kontemporer. Namun, lambat laun, pemakaian ini mengalami derivasi setelah dalam prakteknya, cara-cara dalam melakukan purifikasi dilakukan dengan cara-cara millitan, radikal, kekerasan dan radikal.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Hizbut Tahrir (HT), gerakan prototipe Wahabisme ini sering disebut sebagai ideologi "neo-salafisme".

Pada umumnya, isu yang diusung oleh radikalisme Islam awal lebih dicirikan dengan agenda untuk melakukan apa yang disebut sebagai purifikasi Islam. Purifikasi atau pemurnian Islam yang dimaksud di sini adalah upaya melakukan reformasi ajaran Islam dari praktek-praktek keagamaan sebagai imbas atau pengaruh dari ajaran-ajaran tasawwuf (sufisme) dan *kalam* (teologi), terutama tasawwuf ala Ibnu al-Arabi yang dituduh telah mengajarkan panteisme dan polythesisme. Akibat dari bias ajaran tasawwuf ini, dunia Islam menurut wahabisme telah tenggelam dalam praktek-praktek keagamaan yang menjurus pada perilaku keagamaan yang diidentifikasi sebagai bid'ah, khurafat, tahayul dan semacamnya. Dasar-dasar peneguhan gerakan purifikasi ini disandarkan pada pemikiran Ibnu Hanbal pada empat prinsip pokok; *pertama*, penempatan wahyu di atas akal dan penolakan *ta'wil*. Prinsip ini dimaksudkan untuk menentang *mutakallimun* yang menempatkan wahyu dibawah akal. *Kedua,* persoalan-persoalan yang dimunculkan oleh para *mutakallimun* (teolog) Islam sebagai bid'ah. *Ketiga,* kesetiaan secara ekstrem terhadap al-Qur'an, Sunnah, dan Ijma'. *Keempat,*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

menekankan pentingnya ijtihad dan membatasi pemakaian qiyas.[27]

Pemikiran Ibnu Hanbal ini, kemudian diadopsi dan dikuatkan sedemikian rupa oleh Ibnu Taimiyah, seorang Hanbalian sekaligus hakim dan teolog. Ibnu Taymiyah secara ekstrem menolak bid'ah dan khurafat dalam praktek keagamaan dan keimanan, khususya yang terdapat dalam sufisme, serta mengecam keras diskursus dalam teologi Islam yang menurutnya sangat dipengaruhi oleh pemikiran filsafat dan terminologi Yunani. Pemikiran Ibnu Taimiyah terfokus pada usaha pemurnian tauhid. Selain itu, Ibnu Taimiyah juga memproklamirkan diri sebagai mujtahid dalam madzhab Hanbali. Namun, kemudian ia menyimpang dari madzhab Hanbali dalam beberapa hal, yaitu terkait penolakanya terhadap taklid dan ijma', serta penerimaanya terhadap qiyas.[28] Doktrin pemikiran Ibnu Taimiyah semakin menemukan momentumnya pada pemikiran Muhammad Ibn Abdul Wahab. Ibnu Wahab hadir untuk mengkombinasikan antara puritanisme Hanbali dan gerakan anti sufisme Ibnu Taimiyah. Di samping itu, Ibnu Wahab juga melakukan reaksi terhadap konsolidasi bentuk-bentuk Islam ulama dan Islam sufi.

[27] John L. Esposito (Ed. In Chief), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic Word,* Vol. 3, Oxford University Press, 1995, hal. 463.
[28] Husnul Qodim, *Dinamika Salafisme di Indonesia: Akar-akar intelektualitas dan Orientasi Ideologis yang Beragam*, dalam Jurnal Tashwirul Afkar, Edisi No. 21, tahun 2007, hal. 50.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Pada masa itu, berbagai varian praktek sufisme-mistisme telah menjadi wajah Islam yang paling popular di dunia Islam. Oleh karena itu, Ibnu Wahab melakukan upaya purifikasi tauhid. Konsekwensi dari gerakan Ibnu Wahab adalah penolakan terhadap segala bentuk otoritas, kecuali Nabi Muhammad SAW sekaligus menekankan pentingnya kepatuhan dan tanggungjawab individu dan menolak secara habis-habisan segala bentuk praktek keagamaan yang melekat berbagai symbol bid'ah, khurafat, dan tahayul.

Tema-tema yang diusung oleh Ibnu Wahab menggambarkan secara umum tentang radikalisme Islam abad ke-18, yang lebih banyak dipicu oleh semata-mata karena faktor internal umat Islam. Sebab, faktanya, terjadinya gelombang purifikasi Islam yang dilakukan oleh Ibnu wahab di daratan Saudi Arabia khususnya dan Kawasan Timur Tengah memasuki akhir abad ke-19. Gerakan purifikasi ala wahabisme atau salafisme semakin gencar dan intensif setelah berhadapan dengan penetrasi Barat terhadap Islam. [29] Untuk alasan ini, gerakan

[29] Menurut beberapa sumber, wahabsime atau salafisme akhirnya menjadi ideologi global tidak lepas dari campur tangan (*Grand Design*) Barat, terutama Amerika Serikat. AS melalui perusahaan minyaknya melakukan kontrak kerjasama dengan Ibnu Sa'ud, dengan terbentuknya ARAMCO (*Arabian-American Oil Company*). Bagi AS dengan munculnya ancaman dari nasionalisme Mesir saat itu, mereka berkeyakinan dengan cara apapun, ideologi wahabisme-salafisme harus diekspor ke dunia Islam. Dengan suplai dana dari Arab Saudi, wahabisme disebarluaskan di India dengan munculnya

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

wahabisme banyak mendapat respons dari umat Islam di berbagai belahan dunia Islam lain, tidak terkecuali di Indonesia. Kebanyakan ulama maupun umat Islam tidak memahami sepenuhnya, bahwa, Arab Saudi sebagai pusat wahabisme sesungguhnya memiliki kedekatan dan hubungan khusus dengan negara-negara Barat, terutama Amerika Serikat. Kontradiksi antara teori dan fakta ini tidak banyak difahami oleh para tokoh Islam di negara-negara Islam.

Dengan kata lain, konteks yang melatar belakangi gerakan Wahabi atau fundamental tradisional bukanlah reaksi terhadap kolonisasi Eropa, melainkan reaksi atas konsepsi tauhid dan tasawuf yang dianut oleh mayoritas umat Islam saat itu. Namun, sebagaimana ciri-ciri radikalisme Islam pada umumnya yang ditemui pada masa kontemporer, radikalisme Islam awal ini juga bercorak militant, kekerasan dan radikal. Tercatat dalam rekaman sejarah, gerakan fundamentalisme wahabi ini juga melakukan berbagi bentuk kekerasan, penjarahan dan pertumpahan darah saat melakukan purifikasi di

kelompok Deoband yang puritan. Selain itu, Arab Saudi membentuk Rabitah Alam Islami (RAI). RAI ini merupakan agen resmi dari upaya internasionalisasi dari ideologi Wahabi. Di Indonesia, Lembaga semisal LIPIA dan Yayasan Haramain sepenuhnya disuplai oleh Pemerintahan Arab Saudi melalui RAI dengan dimediatori oleh mantan tokoh Masyumi, Muhammad Natsir. (Lihat: Khamami Zada, *Indonesia: Pasar Bebas Ideologi Islam*, dalam Jurnal Tashwirul afkar, Edisi No. 21. Tahun 2007, hal. 22-23).

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Makkah dan Madinah. Selain itu, berbagai bentuk pengrusakan dan pemusnahan juga dijumpai saat kelompok ini melakukan pemusnahan terhadap monumen-monumen historis yang mereka pandang sebagai sumber bid'ah dan praktek-praktek menyimpang lainnya.

Sebaliknya, gerakan fundamentalisme Islam abad ke 19-20, bahkan abad ke-21 ini, ideal program sosial-keagamaan seerta semangat resistensi terhadap sufisme sepenuhnya berhutang budi pada gerakan Wahabisme. Hanya saja, berbeda dengan fundamentalisme abad ke-18 yang dipicu oleh keprihatinan akan kemerosotan Islam akibat penyimpangan sufisme, gerakan fundamentalisme Islam akhir abad ke-19 dan abad setrusnya lebih dipicu oleh 2 (dua) faktor mendasar, *pertama*, karena sikap para penguasa lokal (negara) yang otoriter, despotis, memperkaya diri sendiri tanpa berfikir untuk kemaslahatan rakyat, apalagi berfikir untuk *izzul Islam wa al-Muslimin*. Perilaku-perilaku kekuasaan yang korup dan otoriter ini memancing kemarahan rakyat yang disimbolisasikan melalui gerakan Islam radikal ini. Sebab, dipihak lain, kelompok-kelompok Islam yang diidentifikasikan sebagai Islam *mainstream*, dalam banyak kasus tidak mampu melakukan kontrol sosial, bahkan kecenderungan yang terjadi malah sebaliknya, yakni menyokong kekuasaan yang korup dan otoriter tersebut. *Kedua*, kolonisasi Eropa dan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

penetrasi ideologi barat yang dinilai tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam sama sekali. Simbol Barat akhirnya dalam pandangan kelompok radikal Islam sebagai penyebab dari rusaknya sistem sosial-politik yang merugikan umat Islam pada umumnya.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

BAB III

MELACAK GENEALOGI RADIKALISME ISLAM BERBASIS SUMBER ASLINYA DI TIMUR TENGAH

A. Pengantar

Fenomena radikalisme Islam sesungguhnya tidak lebih dari representasi total dari Islam Timur Tengah. Menguatnya kecenderungan kelompok-kelompok Islam seperti di atas dengan pengaruh arab yang kuat di dalamnya tampak menjelaskan bahwa secara ideologis, terdapat praktik adopsi besar-besaran (*total copying*) terhadap Islam yang dipromosikan oleh kelompok yang sama di Timur tengah. Karena itu, konsepsi 'Islam impor-Arab' tampak mewakili kecenderungan yang dipraktikakan oleh kelompok-kelompok seperti di atas. Komponen sentral dari konsepsi Islam impor-Arab ini adalah muatan Islamisme sebagai sebuah keyakinan dan praktek yang menjadikan Islam sebagai basis ideologi gerakan sosial dan politik.[1]

Gerakan salafi disebut-sebut sebagai representasi dari "Islam impor-Arab" tersebut. Gerakan Islam yang cukup popular di Kawasan timur tengah itu merupakan kelanjutan dari gerakan wahaisme yang

[1] Ach. Muzakki, "Importisasi dan Lokalisasi Ideologi Islam, Ekspresi gerakan Islam pinggiran Pascaa-Suharto", *MAARIF,* Vol 2, No. 4, Juni 2007, hal. 13.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

telah dimodifikasi ulang seiring dengan perkembangan politik di Kawasan tersebut. Dalam perkembangannya, gerakan inipun mengalami perpecahan serius menjadi beragam varian. Sebagaimana berlaku umum dalam Wahabisme, perpecahan di internal Salafi tak urung melibatkan tradisi saling "sesat-menyesatkan".

Gerakan purifikasi Islam yang menjadi jantung Wahabisme maupun Salafisme dipandang menjadi inspirasi utama munculnya eksklusifivisme, radikal0-isme, dan bahkan teorisme berbasis agama. Sadar atau tidak, gerakan purifikasi Islam semakin jauh (tereksklusi) dari misi utamanya semula. Domain gerakan terjebak pada kubang "gairah berlebihan" untuk "menyesatkan" pihak lain, meski dengan sesama Salafi sekalipun. Gairah itu secara tidak langsung membentuk eksklusivisme, selalu menarik ke-diri-an Salafi dan yang lain (*the others*) ke dalam aras oposisi biner (berlawanan), Salafi, secara tak terhindarkan, selalu memproduksi dua identitas berbeda, identitas bagi dirinya dan yang lain. Bagi Salafii, pada akhirnya, menunjuk dirinya sebagai pembaharu (*mujaddid*) dan penganut yang sesat (*mubtadi'*) bagi yang lain. Identitas sebagai kelompok yang beruntung (*firqah al-najiyah*) diklaim secara sepihak menjadi dirinya, dan sebaliknya yang lain hanyalah kelompok tersesat (*firqah al-dhalalah*), dan begitu seterusnya. Selain itu, gagasan purifikasi yang dicita-citakan oleh Salafi akan melahirkan perilaku

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

keagamaan yang mengandaikan "Islam asli", jelas menunjuk pada potret Islam yang sama sekali berubah secara radikal. Apalagi, jika gerakan tersebut dilakukan secara begitu ekspansif dan bahkan dengan menggunakan kekuatan pedang. Cita-cita ideal Uslam asli yang ditopang dengan pengabsahan penggunakan berbagai cara sangat membuka peluang bagi penagnutnya terjebak pada radikalisme Islam.

Tidaklah mengejutkan bahwa, bahwa, purifikasi, eksklusivisme dan radikalisme Islam menjadi potret Islam Indonesia saat ini. Ketika Wahabisme dan salafisme begitu lempang jalanya sebagai gerakan Islam transnasional, sulit untuk membendung dan menolak kehadiran kedua gerakan dan ideologi Islam tersebut di Tanah Air. Akibatnya, begitu mudah dijumpai saat ini, yaitu varian dari wahabisme maupun Salafisme, baik dalam bentuknya masih asli maupun yang telah mengalami metamorphosis. Namun yang pasti, keberadaan varian-varian Wahabisme dan Salafisme di tanah air sangat lekat keberadaanya dengan Islam transnasional yang berkembang saat ini.

Potret gerakan Islam Indonesia kontemporer yang menurut Hadiz disebutnya sebagai kebangkitan populisme Islam sesungguhnya tetap dapat dilacak secara akar maupun genealoginya berasal dari era-era

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

sebelumnya, yakni wahabisme-salafisme ini.[2] Yang membedakan antara satu kelompok dengan kelompok lainnya dalam gerakan radikalisme Islam di Indonesia terletak kepada perbedaan orientasi dan tujuan politik masing-masing, serta model dan strategi gerakan yang masing-masing tempuh. Namun, dalam tujuan umumnya tetap tidak berubah, yakni berdirinya negara Islam, khilafah Islamiyah, atau setidaknya adalah syariat Islam. Untuk memahami lebih mendalam tentang fenomena radikalisme Islam di Indonesia harus melihat sejarah perkembangan gerakan ideologi radikalisme Islam ini.

B. Berakar dari Wahabisme di Saudi Arabia

Narasi besar yang dibakukan oleh Wahabisme dan Salafisme adalah gerakan ortodoksi Islam. Gerakan ortodoksi Islam dimaksud adalah klaim berupa kembali kepada al-Qur'an dan hadist secara literer dan tekstual. Walaupun dalam prakteknya juga ambigu, bias, dan problematik. Akibatnya secara empirit dan praksis gerakan ini sebagai entitas yang begitu berpengaruh dibalik menguatnya eksklusiv-isme, radikalisme dan terorisme agama di berbagai belahan dunia muslim, termasuk di Indonesia. Semangat mengagungkan pemurnian (puritanisme) teologi dari dua madzhab teologi politik Islam

[2] Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016, hal. 4.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

(wahabisme dan salafisme) ini didaur ulang sedemikian rupa, yang ujung-ujungnya memberikan peluang keabsahan munculnya serentetan aksi kekerasan sebagai basis legitimasinya.

Dalam berbagai literatur dinyatakan, Wahabisme seringkali disebut juga dengan "*muwahhidun"* atau "*unitarianisme*" yang kali pertama dikembangkan oleh Muhammad bin Abdul Wahhab (1703-1787 M). Istilah ini menunjuk pada gerakan Islam Sunni yang bertujuan pemurnian Islam (*purify Islam*) dengan bersumber pada praktek-praktek keagamaan yang berlaku umum pada era Nabi Muhammad dan para sahabatnya.[3] Wahabisme juga menunjuk identitasnya sebagai ideologi dan bahkan tradisi yang berarti, wahabisme bukan hanya merupakan madzhab resmi yang diberlakukan di tempat tertentu (Saudi Arabia), dan pada saat yang sama, keberadaanya diakui dan diikuti oleh mayoritas penduduk negara tersebut.[4]

Wahabisme mulai menemukan bentuknya, ketika Abdul Wahhab sebagai tokoh utamanya mulai mendapat sokongan penuh dari kekuasaan Muhammad Ibnu Su'ud dan anaknya (Abdul Aziz) di Nejd. Bahkan, Wahabisme pada tahun 1773 berhasil

[3] Christopher M. Blanchard, "The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya", *CRS Report for Conggress*, Januari 17, 2007, hal. 1.
[4] Anthony H. Cordesman, "Saudi Arabia: Opposition, Islamic Extremism, and Terrorism, Final Review", *Center for Strategic and International Studies, November 21, 2002, hal. 3.*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

menguasai Riyad. Wahabisme semakim mapan kedudukanya, baik sebagai madzhab, gerakan, dan bahkan ideologi resmi negara pada paruh awal abad ke-20, tepatnya, setelah berhasil menduduki Makkah pada tahun 1924 M, dan satu tahun kemudian menguasai Madinah dan Jeddah praktis berada dibawah kontrol kekuasaan Raja Abdul Aziz ibn Su'ud.[5]

Wahabisme sejak awal mengklaim hadir ke ruang public untuk mengudar kembali "Islam Asli" yang sebelumnya telah tertutup rapat oleh beragam religiusitas penuh bid'ah dan kesesatan. Bagi Wahabisme, Islam menunjuk pada artikulasi religious-itas Islam yang dipercaya, dianut, dan dipraktekan oleh Nabi, Sahabat, dan Tabi'in, yaknu para pendahulu Islam yang hidup pada abad ke-3 Hijriyah. Sebaliknya, gerakan ini meyakini bahwa religiusitas Islam yang hadir setelah masa tabi'in bukan Islam asli, dan sebab itu harus ditinggalkan. Selain itu tidak dibenarkan mengikuti dan patuh kepada pendapat ulama setelah era tabi'in (*ijma'u al-ulama*), karena pendapat mereka tidak merupakan bagian dari sumber hukum Islam.

Klaim Wahabisme ini sebagai bentuk penerjemahan atas gerakan *tajdid* yang diusungnya. Gerakan dimaksud tidak lain adalah sebuah gerakan

[5] Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan, (*Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hal. 26.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

pemurnian atau purifikasi Islam yang diyakini Abdul Wahhab sebagai jalan keluar terbaik menyelesaikan masalah krisis sosial dan keagamaan saat itu. Secara sosiologis, masyarakat saaat itu dikungkung oleh struktur sosial yang berbasis pada kuatnya fanatisme kesukuan (*tribalism*). Tak urung, situasi sosial saat itu kaca balau (*chaotic*) dan terjadi pertumpahan darah (*bloody*), dan diwarnai dengan kekerasan dan konflik cukup akut (*conflict and endemic*). Sementara, praktek keagamaan yang berlaku umum saat itu didominasi ritual, khususnya tasawuf yang penuh bid'ah dan khurafat.[6]

Tetapi purifikasi Islam atau Islam asli diterjemahkan oleh Wahabisme ke dalam berbagai ragam doktrin teologi (akidah) Islam. Nasution menyebut, paling tidak, terdapat delapan doktrin yang merupakan prinsip akidah Wahabisme.[7] *Pertama*, yang boleh dan harus disembah hanyalah Tuhan semata, dan oleh sebab itu, setiap orang menyembah selain Tuhan adalah musyrik sehingga sah dibunuh. *Kedua,* sebagian besar umat Islam diyakini bukan lagi penganut faham tauhid. Alasanya, mereka telah terjerumus kedalam kubang meminta pertolongan kepada selain Tuhan, melainkan kepada syekh atau

[6] Abdul Aziz al-Fahd, "*Commentary*: from Excluivism to Accomodation: Doctrinal and Legal Evolution of Wahhabism", *New York University Law Review, Volume 79, May 2004, Number 2,* hal. 488.

[7] Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam…. Ibid,* hal. 24-25.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

wali dan dari kekuatan *ghaib*. Muslim yang demikian ini, bagi Wahabisme juga termasuk dalam golongan musyrik dan tentu saja halal dibunuh. *Ketiga,* menyebut nama Nabi, syekh atau malaikat sebagai perantara dalam doa juga dapat dikategorikan telah berbuat kemusyrikan. *Keempat,* meminta syafaat selain kepada Allah juga termasuk syirik. *Kelima,* muslim yang bernadzar kepada selain Allah juga termasuk musyrik. *Keenam,* memperoleh pengetahuan selain dari al-Qur'an, Hadis, dan alaogi (Qiyas) merupakan kekafiran. *Ketujuh,* tidak mempercayai *Qada* dan *Qadar* termasuk dari kekafiran. *Kedelapan,* menggunakan ta'wil dalam menafsirkan al-Qur'an termasuk kafir.

Dalam perkembanganya, prinsip dasar akidah wahabisme diterjemahkan ke dalam beragam varian perilaku keagamaan. Abu Zahra' misalnya, mencatat beragam perilaku keagamaan yang merupakan penjabaran dari tujuh prinsip dasar tersebut. Diantara tujuh prinsip tersebut adalah: *Pertama*, mereka (Wahabisme) tidak cukup menjadikan ibadah sebagaimana dalam tuntunan Islam yang terkandung dalam al-Qur'an dan Hadis atau yang disebutkan oleh Ibnu Taimiyyah. Lebih dari itu, mereka menginginkan agar adat istiadat juga tidak boleh keluar dari wawasan Islam. Mereka mengharamkan rokok sehingga orang awam dari mereka beranggapan bahwa perokok itu musyrik. Mereka seperti kaum

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

khawarij yang mengkafirkan kaum muslimin yang berbuat dosa besar. *Kedua,* pada mulanya mereka mengharamkan kopi dan sejenisnya, kemudian akhirnya memperingan hal itu.

Ketiga, kaum Wahabi tidak terbatas pada da'wah semata, tetapi lebih luas lagi mereka menghunus pedang untuk memerangi para penentangnya dengan alasan memerangi bid'ah-bid'ah adalah suatu kemungkaran yang harus diperangi, harus diluruskan dengan mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran dan juga untuk melaksanakan firman Allah "Kamu adalah umat dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah, sekiranya ahli kitab beriman, tentulah lebih baik dari mereka". *Keempat,* gerakan ini menghancurkan setiap bangunan-bangunan kuburan yang mereka dapatkan, baik di desa maupun di kota.

Kelima, tidak hanya itu mereka mendatangi kuburan dan memporakporandakanya. Ketika kekuasaan jatuh di tangan mereka di wilayah Hijaz, mereka menghancurkan kuburan para Sahabat dan meratakanya dengan tanah, sehingga tidak tampak hingga kini kecuali tanda penunjuk nisan. Mereka hanya memperbolehkan berziarah ke kuburan dengan mengucapkan salam atas ahli kubur dan mengucapkan assalamu'alaika. *Keenam,* mereka terikat hal-hal kecil yang tidak mengandung hal-hal

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

keberhalaan, tetapi mereka mengharamkanya, seperti mengharamkan fotografi, hal seperti itu dapat kita jumpai dalam fatwa-fatwa dan risalah pra ulama'-nya meskipun pemerintah tidak mengikuti fatwa (tersebut). *Ketujuh,* mereka meluaskan pengertian bid'ah secara aneh, sehingga meletakan tutup diatas kuburan Nabi dianggap bid'ah. Oleh karena itu, mereka melarang memperbaiki tutup kuburan Nabi sehingga menjadi kain usang dan tidak sedap dipandang mata...Lebih dari itu kami mendapatkan mereka menganggap bahwa mengucapkan kata-kata: "Sayyidina Muhammad" termasuk bid'ah yang tidak boleh dilaksanakan.[8]

Sebagai penganut setia puritanisme Ibnu Taimiyyah merupakan kharakteristik yang begitu lekat di Wahabisme. Dengan semangat kembali ke akidah salaf, Taimiyyah merumuskan tiga doktrin utama yang dikemudian hari sangat mempengaruhi wahabisme. Secara garis besar, doktrin tersebut meliputi larangan (haram) bertawassul kepada ulama', kepada orang yang sudah meninggal, dan berziarah ke makam para wali atau ulama dengan tujuan mencari barakah.[9] Ketiga doktrin tersebut dapat dijabarkan disini sebagai berikut:

[8] Abu Zahra', *Sejarah Madzhab Islam, Aliran Politik dan Akidah,* (Bangil: al-Izzah, 1998) hal. 221-222.
[9] Abu Zahra', *Sejarah Madzhab Islam, Aliran Politik dan Akidah,* (Bangil: al-Izzah, 1998) hal. 215-218.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Pertama, doktrin yang mengharamkan mendekatkan diri kepada Allah melalui ulama', orang sholeh atau muslim lainya. Ibnu Taimiyyah mengawali argumen dengan pendapat Jurjani, bahwa "Jadilah anda yang mencari istiqamah bukan mencari yang karomah. Karena jiwamu akan melebihi yang karomah. Oleh karena itu, istiqamah sangat perlu bagi kita". Bagi Taimiyyah, pernyataan Jurjani mmenunjuk secaraa tegas bahwa, Karomah itu tidak layak untuk dijadikan oleh orang soleh sebagai *washilah* kepada Allah. Taimiyyah menunjuk pada perilaku Nabi yang menolak memintakan ampunan bagi kaum musyrik, meskipun mereka adalah keluarga besarnya. Bahkan nabi mengatakan kepada kerabatnya, "Wahai Kaum Quraisy belilah dirimu dari Allah, sesungguhnya aku tidak bisa memberi sesuatu kepadamu dari Allah. Wahai Shofiyyah (bibi Nabi), aku tidak bisa memberi sesuatu dari Allah. Wahai Fatimah (putri Rosulullah), hiburlah aku dengan hartaku sesuka hatimu, namun aku tidak bisa memberi sesuatu kepada dari Allah".

Kedua, meminta pertolongan kepada Allah (*istighatsah*) melalui orang yang masih hidup, bagi Ibnu Taimiyyah, mutlak dilarang dan haram hukumnya. Bagi Ibnu Taimiyyah, Nabi SAW melarang *beristighatsah* kepadanya. Diriwayatkan dalam Mu'jam al-Kabir karya al-Thabrani bahwa seorang munafik menyakiti nabi SAW. Maka Abu Bakar berkata kepada para sahabat: "Marilah kita berdoa dengan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

beristighatsah kepada Nabi SAW. Maka Nabi menjawab: “Minta pertolongan bukanlah kepada aku tetapi kepada Allah. Ini jelas yang diminta pertolongan adalah yang mampu mengadakan perubahan dan ini hanya dimilik Allah saja…Juga mengutip perkataan Abdullah al-Qusyairi: “Permintaan tolong seseorang makhluk kepada makhluk yang lain bagaikan permintaan tolong dari orang-orang yang di penjara kepada orang yang di penjara juga”.

Tidak hanya itu, meminta pertolongan kepada Allah melalui orang yang telah meninggal sama haramnya. Ibnu Taimiyyah menegaskan, setiap muslim tidak boleh meminta sesuatu kepada Nabi-Nabi dan orang-orang sholeh sesudah mereka meninggal dunia, meskipun seandainya mereka itu sanggup mendoakan orang-orang yang masih hidup. Tidak seorang salaf pun melakukan hal itu, karena perbuatan itu membawa jeoada syirik yang berarti menyembah kepada selain Allah. Tak kalah penting-nya, setiap muslim juga tidak boleh bernadzar kepada kuburan atau I’tikaf di kuburan. Semua itu hukumnya haram. Karena yang demikian menyerupai nadzar kepada patung-patung seperti katanya: “Barang siapa yang percaya bahwa kuburan mempunyai daya guna atau mendatangkan pahala, maka dia sesat dan bodoh”.

Ketiga, Ibnu Taimiyyah juga mengharamkan umat muslim untuk menziyarahi makam Nabi, auliya’,

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

ulama dan lainnya dengan tujuan meminta berkah atau mendekatkan diri kepada Allah. Larangan ini didasarkan pernyataan Nabi yang melarang makamnya dijadikan masjid. Larangan Nabi ini dipahami Ibnu Taimiyyah sekaligus mengandaikan larangan berziarah kubur. Ibnu Taimiyyah menggunakan hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah sebagai basis argumenya. Bahwa Nabi telah bersabda ketika sakit bahwa, "Allah mengutuk orang-orang Yahudi dan Nashrani karena menjadikan kuburan para Nabinya sebagai tempat ibadah". Hadis ini diperkuat oleh do'a Nabi, "Ya Allah, janganlah engkau jadikan kuburanku berhala yang disembah, amat besar murka Allah atas kaum yang menjadikan kuburan Nabi-Nabinya sebagai tempat ibadah.

Terdapar catatan penting yang mesti diudar dari religiusitas wahabisme diatas. Bahwa, begitu mudah memberikan klaim kufur kepada muslim sekalipun yang dipahami bersebarangan secara religious dengan Wahabisme. Mudahnya kalim pengkafiran terhadap sesama muslim diperkuat oleh perilaku keagamaan Wahabisme yang selalu menarik dirinya kedalam posisi oposisi biner (berlawanan) dengan muslim lainnya. Bahwa, diri Wahabisme selalu diandaikan sebagai arus yang selalu diandaikan sebagai arusb yang selalu benar dan harus diikuti. Sementara, yang lain, meskipun muslim sekalipun, jika tidak berkesusaian dengan Wahabisme, maka

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

masuk dalam kelompok “musyrik”, “kufur”, dan pasti, “’sesat” dan “menyesatkan”.

Selain itu, Wahabisme juga menggunaan kekuatan senjata untuk mengembangkan pengaruh mereka. Dengan alasan menegakan *sunnah* dan melenyapkan *bid’ah*, Muhammad Bin Su’ud menggunakan kekuatan senjata untuk merebut kawasan-kawasan yang berada di wilayah arabia, seperti Madinah, Jeddah, Makkah dan seterusnya. Tidak mengherankan, sejak awal mendapat dukungan dari dinasti Su’ud, Wahabisme telah terlibat konfrontasi bersenjata dengan penguasa Utsmani maupun Mesir. Pada tahun 1802, misalnya, Wahabisme dengan sokongan kekuasaan Su’ud menyerang Karbala dengan tujuan utamanya menghancurkan makam Husain yang dikenal luas sebagai kiblat madzhab Syi’ah. Wahabisme, beberapa tahun sesudah penyerangan Karbala juga menyerang Madinah dengan motif religious-politis menghancurkan Kubbah yang berada diatas makam-makam kota tersebut. Di Makkah, Wahabisme juga menggunakann kekuatan pedang untuk merusak atau menghancurkan kiswah sutra yang menutupi Ka’bah. Semangat membabi buta pembiakan puritanisme Islam Wahabi ini mendapat perlawanan hebat dari penguasa Utsmani dan Sultan Mahmud II di Istanbul. Dan atas perintah Mahmud II, Khedevi Muhammad Ali berangkat ke Makkah dan Madinah untuk melawan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

ekspansi senjata Wahabi dengan kekuatan senjata pula pada tahun 1813.[10] Penyerangan ini sekaligus bentuk pemberontakan Wahabisme terhadap kekuasaan Utsmani. Yang cukup mengejutkan, pembantaian secara membabi buta terhadap muslim maupun non muslim sangat mewarnai serangkaian aksi penyerangan dengan kekuatan pedang oleh Wahabisme tersebut.[11]

C. Dari Wahabisme Menuju Salafisme

Dalam perkembanganya, diskursus tentang Wahabisme mulai terpinggirkan dan digantikan oleh entitas baru, yaitu gerakan dan ideologi salafi. Meskipun dalam banyak hal antara Wahabisme dan Salafi memiliki watak dasar yang sama, keduanya sangat dipengaruhi oleh gagasan purifikasi Islam Ibnu Taimiyyah dan Muhammad bin Abdul Wahhab. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa, salafi baik secara ideologi maupun gerakan tidak lebih sebagai varian baru Islam yang mendaur ulang atau memodifikasi gagasan purifikasi Islam yang telah digelindingkan oleh Ibnu Taimiyyah maupun Wahabisme.

Salafi berakar dari kara *salaf salaf* yang berarti "orang-orang yang mendahului atau hidup sebelum

[10] Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*…. hal.26…
[11] M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timut Tengah ke Indonesia,* (Jakarta: Erlangga, 2005), hal. 67.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

zaman kita." Salafi menunjuk pada setiap orang atau kelompok yang meyakini, mengakui, dan mengikuti jalan (*manhaj*) Nabi, para sahabat Nabi SAW dan tabi'in dalam seluruh isi ajaran dan pemahaman mereka. Dalam bahasa lain dapat dinyatakan, salafi mengandaikan setiap muslim atau kelompok yang keyakinan, sikap dan perilaku keagamaan mereka didasarkan atas tradisi yang berkembang pada tiga generasi masa Nabi, sahabat, dan tabi'in. Tiga penggalan generasi yang seringkali diklaim hidup pada masa penuh keutamaan (*al-Qurun al-Mufadhdhalah*). Penegasan ini mengacu pada pernyataan Nabi riwayat Bukhori dan Muslim, "...Sebaik-baik manusia adalah (yang hidup) di masaku, kemudia yang mengikuti mereka, kemudia yang mengikuti mereka...".[12]

Kehadiran salafi didasari oleh misi yang hampir sama dengan munculnya gagasan purifikasi Islam ibnu Taimiyyah maupun wahabisme. Misi yang dimaksud adalah transformasi pemurnian tauhid dan tazkiyah menjadi *area of concern* Salafi tersebut.[13] Misi pemurnian tauhid memimkil pada upaya membangun religiousitas baru umat Islam yang hanya semata-mata karena Allah dan tunduk kepada-Nya

[12] Muh. Ikhsan, *Gerakan Salafi Modern di Indonesia,* (Jakarta: Pascasarjana Universitas Indonesia, 2006), hal. 2-3.
[13] M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal… Ibid,* hal. 63-64.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

berdasarkan tata aturan yang telah digariskan oleh Allah melalui tiga generasi diatas. Misi ini muncul, ketika Salafi memahami umat Islam telah kehilangan religiousitas berdasar tauhid yang benar tersebut akibat kungkungan enam hal. *Pertama,* umat Islam yang mengabaikan sunnah Rasul dan secara konsisten tidak menerapkan dalam kehidupan sehari-hari mereka. Bahkan, umat Islam menurut Salafi cenderung meremehkan dan sombong terhadap kebenaran sunnah Rasul. *Kedua,* penyebaran tak terbendung hadis yang lemah dan palsu dikalangan umat Islam. *Ketiga,* beragam *bid'ah, khurafat,* dan *tahayyul* masih cukup dominan mewarnai pelaksanaan ajaran Islam. *Keempat,* tradisi taqlid buta terhadap madzhab tertentu yang masih begitu kuat menancap mengiringi artikulasi keagamaan umat muslim. *Kelima,* munculnya beragam fatwa tanpa didasari oleh pengetahuan dan *dalil* yang dapat dipertanggung jawabkan. Dan *keenam,* berakhirnya penerapan syariat Islam di Negara-negara Islam dan digantikan oleh hukum-hukum yang kufur.

Misi *tazkiyah* menunjuk bahwa Salafi hadir untuk membentuk pribadi muslim yang memurnikan diri sendiri dengan tunduk dan patuh kepada seluruh perintah Allah. Atas dasar misi ini, dakwah salafi memiliki tujuan yang dipahaminya dapat mensukseskan misinya tersebut. *Pertama,* memperjuangkan gerakan kembali kepada al-Qur'an dan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Sunnah Rasulullah yang otentik serta mengembalikan pemahaman atas dua sumber otentik Islam ini berdasar pemahaman ulama' salaf. *Kedua,* meng-ingatkan seeluruh umat Islam agar mem-bersihkan kehidupan mereka dari segalabentuk syirik, bid'ah, khurafat, filsafat atau pemikiran bagi Salafi, ber-tentangan dengan ajaran Islam Salaf. *Ketiga,* mem-bersihkan hadis-hadis yang masuk dalam kategori lemah dan palsu. *Keempat,* mendidik kepada umat Islam supaya tunduk kepada agama yang benar dan bertindak sesuai agama mereka. *Kelima,* bekerja sekuat tenaga menghidupkan kembali pemikiran Islam dalam kerangka prinsip-prinsip Islam dan mem-berangus kepada madzhab dan fanatisme kelompok. Karena, akibat kedua hal itu menyebabkan umat Islam terpisah dari sumber-sumber Islam yang asli dan murni, serta jauh dari persaudaraan sejati sesame muslim. *Keenam,* menghadirkan penyelesai-an Islam terhadap masalah kontemporer berdasarkan ajaran para pendahulu (s*alaf al-shalih*). Gagasan salafi yang sangat dipengaruhi Ibnu Taimiyyah dan Wahabisme, paling tidak, Nampak dalam doktrin utama mereka, penyesatan secara membabi buta atau paling tidak "*membathilkan*" terhadap muslim maupun komunitas yang dipahami berseberangan dengan *mainstream* Salafi. Bahkan, saling menyesatkan diantara peng-agum Salafi juga dengan mudah ditemukan. Dengan demikian, penyesatan memiliki dua ranah sekaligus,

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

terhadap kelompok lain (eksternal) dan sesama penganut Salafi (internal).

Klaim sepihak tentang "sesat" dan "tidaknya" seorang muslim diatas, sangat bergantung pada fatwa (*legal opinion*) tokoh-tokoh yang secara ekslusif dipilih oleh mereka. Tentu saja, fatwa yang dikeluarkan oleh tokoh-tokoh diluar yang telah ditentukanya itu tidak dipandang otoritatif. Penentuan secara sepihak tentang tokoh otoritatif untuk mengeluarkan fatwa ini, bukan hanya menjadi fenomena di Timur Tengah. Hal yang sama, nampaknya, juga terjadi di Salafi Indonesia. Di Timur Tengah, selain fatwa dari Ibnu Taimiyyah dan Muhammad bin Abdul Wahhab, tokoh yang sangat otoritatif fatwanya meliputi ulama-ulama Saudi Arabia secara umum, Syekh Nashir al-Din al-Albany di Yordania, Syekh Rabi al-Madkhaly di Madinah, dan Syekh Muqbil al-Wadi'iy di Yaman. Fatwa-fatwa tokoh Salafi ini pun juga mendapatkan apresiasi cukup tinggi dari gerakan Salafi di Tanah Air. Lebih dari itu, "keputusan-keputusan penting dari tindakan yang akan diambil oleh kelompok Salafi di Indonesia ini sering mendasarkan diri pada keputusan pembesar Salafi di Timur Tengah. Contoh yang konkret adalah pengambilan keputusan oleh kelompok Laskar Jihad Ja'far Umar Thalib, baik dalam pengerahan pasukan paramiliter ke Maluku maupun 'pembubaran'

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

kelompok itu sendiri, yang kesemuanya mendasarkan diri pada restu dari ulama Salafi Timur Tengah.[14]

Penyesatan terhadap pihak lain, misalnya, dilakukan oleh kelompok yang mengklaim sebagai pewaris Tunggal Ibnu Taimiyyah maupun Muhammad Ibn Abdul Wahhab. Mereka secara membabi buta mengklaim kesesatan Hizbut Tahrir (HT), Hassan al-Bana dan Yusuf Qordhawi (Ikhwanul Muslimin) dan sebagainya sebagai "sesat" sekaligus "menyesatkan". Penyesatan terhadap Hizbut Taharir (HT) dapat dilihat dari fatwa atau pendapat yang dikeluarkan oleh tokoh-tokoh Salafi Timur Tengah, seperti Syekh Sholeh bin Fauzan al-Fauzan, Syaikh Rabi' bin Hadi'Umair Al Madkhaly, Syaikh Abdul Malik Ramadlani Al Jaazairy, Yusuf bin Abdullah bin Yusuf Al Wabil, Syaikh Al Albani, dan sebagainya.[15] Sementara penyesatan terhadap tokoh Ikhwanul Muslimin (IM), khususnya Hasan al-

[14] Ach. Muzakki, "Importisasi dan Lokalisasi Ideologi Islam: Ekspresi Gerakan Islam Pinggiran Pasca-Suharto", *MAARIF*, *Vol 2, No. 4, Juni 2007,* hal. 13.

[15] Keseluruhan fatwa yang berujung pada "penyesatan" terhadap HT diintrodusir dari situs resmi Salafi (http://www.salafy.or.id/). Dalam situs resmi Salafi ini, dapat dibaca *legal opinion* tokoh-tokoh Salafi Timur Tengah diatas. Diantaranya; (1) Manhaj Dakwah Para Nabi – Bantahan atas HT oleh Syeikh Fauzan al-Fauzan, (2) Manhaj Dakwah Nabi oleh Syekh al-Madkhaly, (3) Politik yang Syar'i- Bantahan atas HT Syekh Malik Ramadhani, (4) Bantahan Ilmiyah atas kesesatan Akidah HT oleh Syekh Yusuf al-Wabil, (5) Fatwa tentang kesesatan HT (I dan II) oleh Syekh al-Bani, dan (6) Membongkar Selubung Hizbut Tahrir (I,II,dan III) oleh Syekh Abdurrahman.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Banna dan Yusuf Qardhawi yang dilakukan oleh tokoh-tokoh Salafi Timur Tengah.[16] Padahal Yusuf Qardhawi pernah menjadi anggota dewan pendiri Islamic University di Madinah, dan banyak tokoh Ikhwan lainya diangkat menjadi dosen di berbagai perguruan tinggi yang berada di Saudi Arabia.[17]

Di lain pihak, Yusuf Qardhawi juga melakukan kritik pedas terhadap Hizbut Tahrir (HT), meskipun tidak sampai pada derajat "penyesatan". Bagi Qardhawi, cita-cita ideal *khilafah Islamiyyah* yang begitu semangat diusungnya, telah mengabaikan agenda-agenda lain yang sebenarnya cukup penting. HT bagi Qardhawi mengabaikan agenda pembebasan

[16] Keseluruhan fatwa yang berujung pada "penyesatan" terhadap Yusuf Qardhawi dan Hassan al-Banna serta Ikhwanul Muslimin (IM) diintrodusir dari situs resmi Salafi (http://www.salafy.or.id/). Beberapa fatwa yang dimuat dalam situs resmi mereka itu, diantaranya (1) Kesesatan Qaradhawi-Loyalitas dengan Israel oleh Ahmad bin Muhammad bin Manshur Al 'Udaini, (2) Membongkar Kedok Al Qaradhawi- Sambutan Ulama (I, II dan III) oleh Ahmad bin Muhammad bin Manshur Al 'Udaini, (3) Penyimpangan pikiran Yusuf al-Qardhawi (I dan II) oleh Sulaiman bin Shalih Al-Khuraisyi, (4) Kesesatan Qaradhawi-menghalalkan yang haram oleh Ahmad bin Muhammad bin Manshur Al 'Udaini, (5) Kesesatan Qaradhawi-Kaburkan Salafiyyah dengan Sufiyah oleh Ahmad bin Muhammad bin Manshur al 'Udaini, (7) Kesesatan Qaradhawi-Tidak merujuk pada salaful Ummah oleh Ahmad bin Muhammad bin Manshur al 'Udaini, (8) Membongkar pikiran Hasan al Banna-Pendahuluan (I), Membongkar pikiran Hasan Al Banna-Ihwanul Muslimin (II), dan Membongkar pikiran Hasan al Banna – Quthbiyyah (III) oleh Syaikh Ayyid asy Syamari, dan seterusnya.

[17] Muh Ikhsan, *Gerakan Salafi Modern* ..... hal. 8.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

umat Islam dari berbagai bentuk kesyirikan, khurafat, bid'ah dan fanatisme, melupakan pembentukan akhlak, pemikiran Islami, serta penanganan terhadap keterbelakangan dan kemunduran Islam. Lebih lanjut Qardhawi menegaskan:

> "Menganggap problematika utama, bahaya yang paling mengancam, serta dosa besar, ialah tidak adanya kekhalifahan dalam kehidupan umat Islam. Sehingga dengan demikian, solusi dari semua problematika, penyelesaian semua bencana, dan terapi bagi semua penyakit yang ada, hanya bisa dicapai bila kita memilih seorang kemudian kita sebut "khalifah". Seakan-akan, Islam dapat direpresentasikan dalam "Khilafah" dan "Khalifah".[18]

Penyesatan terhadap muslim non-Salafi maupun religiousitas yang sebelumnya dipandang mapan jauh lebih garang dan juga cukup mengemuka. Hampir dapat dipastikan, sebagian besar doktrin Islam yang dibakukan setelah abad ke-3 baik yang masuk dalam kategori akidah, fiqh, maupun tasawwuf diklaim sesat dan menyesatkan oleh Salafi. Tak hanya itu, beragam madzhab yang pernah tumbuh dan berkembang seiring dengan sejarah Islam juga tak luput dari klaim sesat dan menyesatkan itu. Tentu saja, setiap muslim

[18] M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam*..... hal. 51.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

maupun gerakan Islam kontemporer yang mengakui keabsahan doktrin maupun madzhab di atas juga menjadi bagian dari yang disesatkan oleh Salafi. Doktrin tasawwuf dan Madzhab Syi'ah, misalnya, mendapatkan tempat cukup penting dalam konteks penyesatan itu. Dengan bahasa lain, Salafi Nampaknya sangat bersemangat bukan hanya mengkritisi, melainkan juga mengklaim keduanya sebagai entitas yang sesat dan menyesatkan.

Saling mengkritik, menyalahkan, dan bahkan saling menyedatkan diantara penganut Salafi menandakan bahwa, gerakan maupun ideologi Salafi bukanlah sebagai satu kesatuan yang ungkul. Beragam varian Salafi ternyata menjadi fenomena cukup kentara, bukan hanya di Timur Tengah melainkan juga di Tanah Air. Yusuf Qardhawi (2003) membagi Salafi kedalam 5 varian.[19] *Pertama, Salafiyun* politik yang lebih menaruh perhatian pada masalah-masalah politik daripada akidah dengan basis argument universalitas risalah Islam. *Kedua, Salafiyun al-Abaniyyun* yang dipelopori oleh Nashiruddin al-Albani. Konsentrasi gerakan ini lebih terfokusi pada pemurnian fiqh dari fanatisme bermadzhab dan taqlid, meskipun dari kalangan awam sekalipun. *Ketiga, Salafiyun al-Jamiyun* yang terinspirasi oleh Syekh Rabi' al-Madzkhali. Semangat berlebihan membid'ahkan atau menyesatkan pihak

[19] M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam*..... hal. 60-70

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

lain yang tidak sepaham merupakan kharakteristik utama gerakan ini. *Keempat, Salafiyun* yang mengikuti garis perjuangan Abdurrahman Abdul Khalq seorang tokoh Salafi dari Kuwait. Dan *Kelima,* Salafiyun yang dipelopori oleh tokoh senior Salafi Saudi Arabia, yaitu Syeikh bin Baz dan Syekh Usaimin.

D. Radikalisme Islam Kontemporer: Al-Banna, Qutb dan Al-Maududi

Carut marut dinamika Islam di Timur Tengah pasca Wahabisme memang saling tumpang tindih. Seperti penjelasan di awal, walaupun ruh gerakan reformasi Islam tetap mendapar spirit dari Wahabisme, namun dalam bentuk gerakan praktis terdapat corak dan ragam kelompok Islam antara satu dengan yang lainnya saling berbeda, bahkan tidak jarang saling men-*tandir* atau men-*takfir*-kan kelompok yang lain. Itulah yang disebut sebagai salafisme atau bahkan neo-salafisme, suatu gerakan kelanjutan dari wahabisme. Di antara varian-varian salafisme atau neo-salafisme yang memiliki ciri dan karakter kemandirian yang agak berbeda dengan yang lain adalah gerakan yang dimotori oleh Hasan al-Bana, Sayyid Qutb, dan Abu A'la al-Maududi. Ketiga tokoh ini, Azra menyebutnya sebagai cikal bakal atau akar fundamentalisme Islam kontemporer yang seklaigus

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

membedakan dengan fase sebelumnya, yakni wahabisme maupun salafisme.[20]

Ciri yang paling menonjol dari radikalisme Islam kontemporer sebagaimana telah disinggung pada bab sebelumnya adalah sikap resistensinya terhadap dunia modern (Barat). Superioritas dunia Barat merangsang munculnya usaha-usaha pembaharuan Islam pasca wahabisme oleh tokoh-tokoh semisal Al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridho, Ali Abdul Raziq hingga Thaha Husain. Pada titik ini saja, berbagai model pembaharuan dari masing-masing tokoh ini sulit ditipologikan secara sederhana. Sebab-sebab munculnya pembaharuan dengan ragam yang berbeda ini bisa dimaklumi akibat kompleksitas persoalan dunia Islam pada umumnya dan masalah kawasan Timur Tengah pada khususnya. Di kawasan Turki Utsmani misalnya, sejak 1730-an, telah melancarkan pembaruan-pembaruan militer dan birokrasi secara kontinyu yang pada akhirnya berpuncak westernisasi dan sekularisasi di bawah kepemimpinan Mustofa Kemal al-Tatuk. Sementara itu, di kawasan Timur Tengah terjadi perkembangan internal muslim yang semakin rumit dengan peta-peta politik yang saling bertentangan. Misalnya antara poros Mesir dan Saudi Arabia sendiri. Tetapi suatu hal

[20] Azyumardi Azra, Fenomena *Fundamentalisme dalam Islam: Survey Historis dan Doktrinal,* dalam Jurnal Ulumul Qur'an, Nomor 3, Vol. IV, tahun 1993. hal. 21.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

yang jelas, terjadi evolusi pemikiran pembaharuan dari wahabisme, salafisme, modernisme, westernisme hingga sekularisme. Dan sejauh menyangkut konsep politik, terjadi evolusi pemikiran pembaruan sejak dari Pan-Islamisme (Khilafah Universal), Pan-Arabisme, regionalism hungga sampai kepada nasionalisme lokal. Dalam konteks evolusi pembaruan pemikiran inilah, jelas terlihat, Islam mengalami proses-proses perifelasisasi atau marginalisasi, sehingga nyaris Islam tidak memiliki kedudukan signifikan dalam konstalasi politik dunia saat itu yang dikuasai Eropa, terutama lewat Inggris dan Perancis.

Semua perkembangan ini memberikan momentum bagi munculnya gerakan Ikhwan al-Muslimin (IM) yang didirikan di Mesir pada 1928 oleh Hasan al-Bana. Dalam perkembanganya lebih lanjut, IM sering disebut sebagai *prototype* gerakan radikal Islam kontemporer di banyak dunia Islam. Pada awalnya, IM tidak lebih dari organisasi "gurem" para mubalig di Mesir. IM akhirnya menemukan momentumnya saat tampil mengorganisasikan demonstrasi besar-besaran dalam usaha melawan Inggris dan perwakilanya di Timur Tengah persis dalam momentum revolusi Palestina. Demonstrasi dan pemogokan besar-besaran bangsa Arab pada 1936-1939 mentranformasikan IM menjadi organisasi politik yang cukup diperhitungkan.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Atas dasar realitas ini, Azra menyebut IM sebagai kulminasi dari (neo) Salafisme.[21] Pada intinya, al-Banna merumuskan ideologi IM yang menekankan kemampuan Islam sebagai ideologi yang total dan komperhensif. Program IM kemudian didasarkan atas 3 (tiga) pandangan mendasar; *Pertama,* Islam adalah sistem komperhensif yang mampu berkembang sendiri (*mutakammil bi dzatihi)*. Islam merupakan jalan mutlak kehidupan dalam seluruh aspeknya. *Kedua,* Islam bersandar pada dua sumber fundamental, yakni al-Qur'an dan as-Sunnah. *Ketiga,* Islam berlaku untuk segala waktu dan tempat. Disamping itu, terdapat 2 (dua) program utama IM; *Pertama,* "Internasionalisasi" organisasi, guna membebaskan seluruh wilayah Islam dari kekuasaan dan pengaruh asing. *Kedua,* membangun wilayah muslim yang telah dibebaskan dengan prinsip-prinsip dan mempraktekkan nilai-nilai Islam.[22] Karena itulah, IM pada mulanya mendapat simpati di kawasan Timur Tengah seperti Mesir, Syiria, Lebanon, Palestina, Jordania, Sudan dan Irak. Karena spirit yang juga sama, yakni adanya penetrasi dunia Barat, IM menjadi tumbuh berkembang di negara-negara luar Timur, hingga ke Pakistan, Afghanistan, India, serta Indonesia. Secara

[21] Azyumardi Azra, Fenomena *Fundamentalisme ……* Ibid.
[22] Yon Mahmudi, *Partai Keadilan Sejahtera: Wajah Baru Islam Politik di Indonesia,* Haratakuna Publishing, Jakarta, 2006, hal. 72-73.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

keseluruhan, jaringan IM di dunia Islam tidak kurang berada di 70 negara.

Di berbagai negara, IM yang telah menjelma menjadi partai politik cukup mendapat simpati dari rakyat. Di Indonesia sendiri misalnya, ideologi IM yang diusung oleh PKS, sebagai parpol yang relatif baru dibandingkan parpol yang dibesar dari garis primodalis, juga mendapat hati tersendiri di kalangan rakyat. Dibawah ini adalah data perolehan kursi Parlemen di beberapa negara yang mengusung ideologi IM

Data perolehan Kursi Parlemen
Partai Politik yang berafiliasi pada Ideologi IM

No	Negara	Presentase
1	Mesir	88 kursi (20%)
2	Al-Jazair	38 kursi (7%)
3	Bahrain	4 kursi dari 12 (33%)
4	Jordania	20 kursi dari 84 (23%)
5	Kurdistan	13 kursi dari 275 (5%)
6	Kuwait	4 kursi dari 50 (8%)
7	Maroko	42 kursi dari 325 (13%)
8	Palestina	74 kursi dari 132 (56%)
9	Tunisia	14%
10	Yaman	46 kursi dari 301 (22,6%)
11	Turki	34%
12	Bangladesh	18 kursi dari 300 (6%)
13	**Indonesia**	45 kursi dari 550 (8%)

Sumber: Makalah tanpa penulis, Gerakan Islam Transnasional dan Pengaruhnya di Indonesia

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Tujuan politik IM adalah pembentukan kekhalifahan yang terdiri dari negara-negara muslim yang merdeka dan berdaulat. Kekhalifahan ini harus didasarkan sepenuhnya kepada ajaran al-Qur'an. Tujuan kekhalifahan ini adalah untuk "mencapai keadilan sosial" dan "menjamin kesempatan yang memadahi" bagi semua individu muslim. Untuk mencapai tujuan ini, IM membentuk organisasi rahasia yang menganut disiplin ketat dan militant. Kelompok garis keras IM dibawah pimpinan 'Abd al-Rahman al-Sindi, yang sering melanggar batas-batas moderat yang ditetapkan oleh al-Bana, dan ia sering memimpin aksi-aksi pembunuhan politik. Pembunuhan Perdana Menteri Mesir, Mahmud al-Nuqrasyyi pada 1948 oleh seorang anggota IM tidak hanya mengakibatkan krusus kepemimpinan IM, tetapi juga pembunuhan atas al-Bana sendiri pada 12 Februari 1949. Pada akhir 1949, IM mulai melancarkan serangan terhadap kepentingan Inggris dan Yahudi di Mesir, yang menyebabkan konfrontasi antara IM dan pemerintah Mesir yang mencapai puncaknya dengan terbunuhnya Perdana Menteri tadi. Terjadinya revolusi 1952 di Mesir tidak menyurutkan konflik IM dengan penguasa baru di Mesir, bahkan pada 1954 dan 1965 justru terjadi dua konfrontasi berdarah, dimana banyak anggota IM yang ditahan, disiksa, dan dibunuh oleh rezim Gammal Abdul Nasser. Salah seorang yang ditahan tidak lain adalah Sayyid Quthb, seorang ideolog IM. Peristiwa ini pada

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

tingkat ideologis dan politis mendorong dilakukanya revisi terhadap pemikiran IM yang aktivitasnya sebagian besar selalu berhadapan vis-à-vis dengan pemerintah atau rezim yang sedang memerintah.[23]

Tewasnya al-Banna cukup memperpanjang krisis kempemimpinan di tubuh IM yang cukup akut. Tetapi, justru mulai pada periode itulah IM menemukan bentuk sempurnanya sebagai sebuah gerakan radikal, terutama berkat kebangkitan Sayyid Qutb ke garis terdepan IM. Tokoh ini berpendidikan modern dalam bidang literatur di universitas Cairo. Dalam tahun-tahun 1930-an sampai 1940-an, ia terkenal sebagai kritikus sastra, dan ia sangat terekspos kepada kebudayaan modern, terutama ketika bermukim di Amerika Serikat selama 2 tahun (1948-1950). Tetapi, periode ini justru menjadi titik balik yang mengantarkanya kepada sikap anti-modernisme untuk kemudian memeluk erat fundamentalisme dengan bergabung ke dalam IM.

Salah satu doktrin sentral dalam fundamentalisme Qutb yang selanjutnya dianut oleh IM adalah konsepnya tentang "Jahiliyyah Modern," yakni pada intinya, Qutb ingin mengatakan, bahwa

[23] Riza Sihbudi, *Menyandera Timur Tengah: Kebijakan Amerika Serikat dan Israel atas Negara-Negara Muslim,* Mizan, Bandung, 2007, hal. 33-34.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

modernitas sebagai "barbarisme baru".[24] Konsep Jahiliyyah modern itu sendiri sebenarnya pertama kali dikembangkan pada 1939, oleh Abu A'la al-Maududi, seorang tokoh fundamentalis Islam lain, pendiri organisasi Jama'at Islami, di anak benua India, Al-Maududi merupakan pemikir muslim pertama yang dengan tegas mengutuk modernitas dan ketidaksesuaianya dengan, dan bahayanya terhadap Islam. Karya-karya utama al-Maududi, seperti; *Jihad in Islam, Islam and Jahiliyyah,* dan *the principle of Government* diterjemahkan dari bahasa Urdu dan Inggris ke Bahasa Arab pada 1950-an.[25] Transmisi konsep "Jahiliyyah Modern" al-Maududi ke dunia arab semakin mendapat perhatian luas, saat Abu al-Hasan 'Ali al-Nadvi, murid al-Maududi sendiri menulis pada 1950 suatu buku berbahasa arab dengan judul; *Madza al-'Alam bi Inhithath al-Muslimun* (kerugian apa yang diderita dunia akibat kemunduran Islam). Buku yang merinci konsep Jahiliyyah Modern ini segera memperoleh sukses besar di Timur Tengah. Penulis mendapat sambutan hangat dari berbagai kalangan ketika ia berkunjung ke kawasan unu pada 1951. Di Kairo, al-Nadvi bertemu dengan Sayyid Quthb yang sudah membaca bukunya itu dan keduanya menyadari adanya afinitas gagasan diantara keduanya. Dengan serta merta, Quthb memberi kata

[24] Muhammad Quthb, *Jahiliyah al-Qorn al-Isyrin,* (Edisi Indonesia), Mizan, Bandung, 1993, hal. 16-17.
[25] Azyumardi Azra, Fenomena *Fundamentalisme……* hal. 22.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

pengantara pada edisi cetakan kedua. Dan dalam tulisan Quthb yang berjudul *The Struggle between Islam and Capitalism* (1952) banyak diinspirasi dari tulisan al-Nadvi.

Sebagaimana al-Bana dan Quthb, al-Maududi juga mengkristalkan pemikiranya dalam bentuk partai politik dengan nama Jama'at Islami, pada 21 Agustus 1941.[26] Struktur organisasi partai sengaja disusun oleh al-Maududi dengan mencontoh "struktur organisasi" di zaman Nabi dan Khulafa al-Rasyidin. Amir memegang kekuasaan eksekutiif dan legislative sekaligus. Kedudukan Amir tidak mengenal batas waktu. Ini, kata al-Maududi, sejalan dengan contoh jabatan para Khulafa al-Rasyidin. Ketaatan kepada amir adalah mutlak, sepanjang amir menjalankan kekuasaanya sesuai dengan syariah. Sebuah badan lain, disamping amir adalah Majelis Syura, yang anggota-anggotanya dipilih oleh amir. Badan ini berkewajiban "menasehati amir" dalam menjalankan tugasnya.

Sejalan dengan kecenderungan rigit dan literalis fundamentalisme, anggaran dasar Jama'at-i-Islami menyebutkan bahwa tujuan partai itu ada dua, yakni: (1) "Menegakan kedaulatan Tuhan di muka bumi", dan (2) "Menegakan Islam sebagai jalan hidup"

[26] Yusril Ihza Mahendra, *Maududi dan Jama'at Islami: Pembentukan dan Tujuan Partai Fundamentalis,* dalam Jurnal Ulumul Qur'an, Nomor 3, Vol. IV, tahun 1993, hal. 47.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

bagi umat manusia. [27] Tujuan tersebut terkesan sangat luas dan imajiner. Maududi sendiri memang mengakui itu. Menurut Jama'at-i-Islami bukanlah "partai" dalam pengertian biasa. Bagi al-Maududi, Jama'at-i-Islami digolongkan sebagai gerakan ideologis yang diharapkan menjadi alternatif bagi ideologi internasional. Sebagaimana gerakan radikal Islam lainya, ideologi al-Maududi ini di banyak negara mendapat tempat di kalangan kaum muslim sebagai gerakan oposisi yang menentang pemerintah yang sedang berkuasa. Di Pakistan sendiri, setelah wafatnya al-Maududi Jama'at-i-Islami pernah memenangkan pemilihan umum.

E. Wahabisme, Salafisme, Eksklusivisme dan Radikalisme Islam di Indonesia

Gerakan purifikasi Islam yang digelindingkan oleh Salafisme, bukan hanya menghadirkan "penyesatan" terhadap muslim atau komunitas Islam yang tidak sejalan. Lebih dari itu, Salafisme disebut-sebut memiliki kontribusi besar menguatnya eksklusivisme dan radikalisme Islam. Bahkan, Salafisme diyakini juga menjadi inspirasi maraknya aksi-aksi kekerasan yang menggunakan Islam sebagai basis legitimasinya. Gagasan besar purifikasi Islam, nampaknya, hanya berhasil secara politis dan gagal jika ditilik dari aspek religiousitas dan sosial. Dalam perkembanganya, domain

[27] Yusril Ihza Mahendra, *Maududi dan Jama'at-i-Islami*…. Ibid, hal. 48.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

gerakan Salafi terhenti pada penyesatan terhadap doktrin-doktrin keagamaan yang bukan terkategorikan sebagai *ushuliyah*, malah sebaliknya, berkutat pada masalah *furu'iyyah*. Adalah penting di catat bahwa, gagasan purifikasi Ibnu Taimiyyah, Wahabisme, dan Salafi bukan semata-mata bernilai religious, tetapi juga sosial. Artinya, bagaimana purifikasi Islam—yang dibawa oleh Wahabisme misalnya, mampu menjadi obat untuk menyelesaikan krisis sosial dan keterpurukan unat dapat teratasi. Sayangnya, justru yang mengemuka adalah purifikasi islam identic dengan "penyesatan" terhadap ritual *istighatsah*, berziarah ke makam auliya' atau syeikh, peringatan *Maulud* Nabi Muhammad, dan begitu seterusnya. Secara politik, memang, Wahabisme dan Salafisme sedikit mendampakan hasilnya, yang ditandai oleh Wahabisme sebagai ideologi resmi negara Saudi Arabia, sekaligus memiliki mayoritas pengikut di negara tersebut.

Pada saat yang sama, eksklusivisme dan radikalisme menjadi warisan utama dari Wahabisme dan Salafisme. Eksklusivisme dipahami sebagai sikap teologis paling tidak menguntungkan ruang public yang sangat memiliki potret kemajemukan, yang salah satunya pluralitas agama. Eksklusivisme mengandaikan pengangungan superioritas sistem kepercayaan sendiri dan menyebarkan hak untuk menyebarkan sistem itu seluas mungkin. Sikap teologis ini selalu mengarahkan penganutnya kedalam rasa paling takut dan merasa

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

terancam hak keagamaan dan hidupnya terganggu.[28] Pada saat yang sama, eksklusivisme cenderung menutup diri dan bahkan selalu curiga terhadap agama dan sistem kepercayaan pihak lain. Dan radikalisme menunjuk pada kecenderungan atau kehendak untuk membuat perubahan ekstrem dalam pandangan-pandangan yang ada, berbagai lingkungan, berbagai kondisi, atau lembaga-lembaga. Jika hal itu diterapkan kepada seseorang, maka itu berarti seseorang yang membeka keputusan dan kerapkali (melakukan) perubahan ekstrem dari sesuatu yang ada, kebiasaan, atau pandangan-pandangan tradisional, ragam lingkungan, berbagai kondisi, atau ragam metode.

Dengan pengertian ini, kharakteristik penting wujud radikal adalah keinginan atau daya upaya untuk menumbangkan dan mereformasi kondisi-kondisi yang sudah mapan. Wujud radikal bukan hanya berarti kepercayaan dalam pembelajaran tetapi, yang lebih penting, mengadvokasi dengan menggunakan tindakan-tindakan ekstrem, dan aksi-aksi kekerasan jika dibutuhkan, meskipun juga harus dicatat bahwa kekerasan bukan menjadi kharakteristik universal radikalisme.[29] Radikalisme, nampaknya, bukan hanya sekedar menjadi sikap teologis semata. Namun,

[28] Muhammad Ali, *Teologi dan Multikulturalisme*, (Jakarta: Kompas, 19 Desember 2001).
[29] Saiful Umam, "Radical Muslims in Indonesia: The Case of Ja'far Umar Thalib dan the Laskar Jihad", *The Journal of the southeast Asian Studies Students Association, Volume 6, Number 1, Spring 2006, hal. 2.*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

radikalisme lebih menunjuk pada sikap tindakan sosial para pihak yang mempergunakanya. Aksi-aksi kekerasan dengan berbagai bentuknya, meskipun radikalisme tidak selalu identik dengan kekerasan, seringkali mewarnai potret radikalisme Islam di berbagai tempat di dunia ini. Paling tidak, kecenderungan untuk "memaksa" misalnya, dan ini sangat popular adalah pemaksaan kehendak melalui aksi massa untuk menekan pihak lain menjadi kharakteristik yang hampir dipunyai oleh radikalisme Islam. Pilihan gerakan ini, tentu saja, cukup berbeda dan bahkan paradok dengan semangat anti kekerasan yang diusung oleh Islam garis moderat.

Klaim Hizbut Tahrir Indonedia (HTI) bahwa *Khilafah Islamiyyah* sebagai satu-satunya solusi menyelesaikan semua problem kemanusiaan, keagamaan, kebangsaan, dan kenegaraan khususnya yang dihadapi oleh komunitas muslim. Sebaliknya ketiadaan *Khilafah Islamiyyah* menjadi "biang segala malapetaka, kejahatan, dosa, dan kerusakan yang menimpa umat Islam." Paling tidak, ketiadaan *Khilafah Islamiyyah* telah menyebabkan terjadi enam peristiwa penting,[30] yakni; *Pertama,* umat Islam telah dipecah-belah menjadi Negara-negara kerdil berdasar-kan konsep nasionalisme dan patriotism mengikuti letakk geografis yang berbeda-beda, yang sebagian besar di bawah kekuasaan musuh yang kafir. *Kedua,* di setiap negara boneka tersebut, kaum kafir telah merekayasa

[30] Muhammad Shiddiq al-Jawi, *Malapetaka Akibat Hancurnya Khilafah,* (Bogor: al-Azahar Press, 2004), hal. 7-8.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dan mengangkat para penguasa dari kalangan penduduk pribuminya yang bersedia tunduk kepada mereka, untuk menaati instruksi-instruksi kaum kafir tersebut dan menjaga stabilitas negerinya dengan cara menindas dan menyiksa rakyatnya se-cara kejam tanpa perikemanusiaan. *Ketiga,* Kaum kafir segera mengganti undang-undang dan peraturan Islam yang diterapkan di negeri-negeri Islam dengan undang-undang dan peraturan kafir milik mereka. *Keempat,* kaum Kafir segera mengubah kurikulum Pendidikan untuk mencetak generasi-generasi baru yang mempercayai pandangan hidup Barat, namun sebaliknya memusuhi Akidah dan Syariat Islam, terutama dalam masalah Khilafah. *Kelima,* Perjuang-an untuk mengembalikan Khilafah serta mendakwah-kan kemudian dianggap sebagai tindakan kriminal atau terrorisme yang dapat dijatuhi sanksi oleh undang-undang. Dan *keenam,* harta kekayaan dan potensi alam milik kaum muslim telah dirampok oleh penjajah kafir, yang telah mengeksploitasi kekayaan tersebut dengan cara yang sejelek-jeleknya dan telah menghinakan kaum muslim sehina-hinanya.

Selain itu, klaim HTI menunjuk dengan jelas watak keagamaan yang eksklusif yang cukup kental. Karena, klaim tersebut menyertakan penolakan sumber-sumber lain dari luar Islam. Dalam konteks bernegara, misalnya, secara tegas HTI menolak konsep demokrasi, karena konsep tersebut berasal dari Barat atau merupakan sistem ketatanegaraan yang kufur. Bahkan, penolakan diperluas oleh HTI dengan memberikan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

penegasan apapun sistem ketatanegraan, selama ia diintrodusir dari Barat mesti ditolaknya karena mereka adalah kufur. Pendek kata, HT menolak keras sistem politik dari Barat, termasuk konsep nasionalisme, demokrasi, trias politika, kedaulatan rakyat, dan sebagainya.

Penggunaan kekerasan yang dibungkus de-ngan bahasa *jihad* oleh *Jama'ah Islamiyyah* (JI) dan Laskar Jihad (LJ), misalnya, juga menggambarkan hadirnya eksklusivisme dan radikalisme Islam. Aksi-aksi kekerasan begitu nampak, misalnya, dalam kasus peledakan tempat-tempat peribadatan (Gereja) dan fasilitas public maupun lembaga-lembaga perwakilan negara-negara yang selama ini dipahami menjadi sekutu Amerika. Sama halnya, dengan intervensi se-bagian gerakan Islam radikal kedaerah-daerah konflik, seperti Maluku, Ambon, dan seterusnya. Warna membalas kejahatan dengan kejahatan atau paling tidak, unsur membalas dendam, cukup kentara dalam berbagai aksi peledakan itu.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

BAB IV
TRANSMISI RADIKALISME ISLAM DARI TIMUR TENGAH MENUJU INDONESIA

A. Pengantar

Era post-Suharto ditandai dengan menguatnya (kembali) atau kebangkitan radikalisme Islam di Indonesia. Dinamika gerakan Islam kontemporer (*harokah al-Islamiyyah al-Mu'assharoh*) Indonesia, memasuki abad XXI, memperlihatkan suatu fase baru yang tidak dijumpai atau dibayangkan pada masa-masa sebelumnya. Potret dan diskursus dinamika Islam diberbagai belahan dunia seolah-olah menampakkan wajah dua sisi; eksklusivisme dan radikalisme. Dunia Islam dimana-mana menampilkan "wajah" yang *garang*, horror, suka *ngebom*, teroris dan berbagai symbol negative lain. Tidak terkecuali wajah Islam di Indonesia dalam wacana paling modern, tidak lepas dari symbol nama seperti Imam Samudra, Muchlas, Imam Hambali, Nurdin M. Top, Ashari hingga Abu Bakar Ba'asyir. Fakta ini menghiasi Islam Indonesia paska reformasi.

Islam Indonesia yang ramah, toleran, sufistik, kultural, inklusif, moderat, seperti temuan Clifford Geerzt dalam karyanya; "*Islam Observed: development in Marocco and Indonesia."* [1] seperti ditelan bumi

[1] Clifford Geertzt, *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia,* Chicago & London, The University of

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

begitu saja. Paling tidak, begitulah kesimpulan Geertz, saat mendeskripsikan perbedaan antara proses Islamisasi di Indonesia dan Maroko. Bagai Geerzt, wajah, *style* atau corak ke-Islaman Indonesia sangat kontras dengan model dinamika Islam di Maroko. Islam di Maroko adalah Islam pemujaan orang suci dan kekerasan moral, kekuatan magis, dan kesalehan agresif, yang mengembangkan cara pendekatan yang keras tanpa kompromi. Fundamentalisme agresif menjadi tema sentral, yang merupakan perwujudan satu jenis perfeksionisme religious dan moral yang menonjol, tekad yang gigih untuk menegkkan satu kepercayaan yang murni sesuai dengan al-Qur'an. Sedangkan Islam di Indonesia bersifat mudah menyesuaikan diri, tentatif, sinkretik, beraneka ragam dan menghargai serta berdampingan dengan tradisi lokal masyarakat Indonesia. Cara pendekatan yang ditempuh adalah menyesuaikan diri, menyerap, pragmatis, dan berangsur-angsur, kompromis, dan menghasilkan Islam dengan semangat toleran. Islam di Indonesia lebih bersifat (meminjam istilah MM. Billah) fabian (menghendaki perubahan berangsur-angsur) dan pada utopis seperti di Maroko.[2]

Chicago Press, 1968. Dalam terjemahanya, buku ini diterbitkan oleh Yayasan ilmu-ilmu sosial dengan judul "Islam yang Saya Amati: Perkembangan di Maroko dan Indonesia", tahun 1982.

[2] MM. Billah, *Islam dan Politik Pasca Suharto,* dalam jurnal Taswirul Afkar, Edisi NO. 4 Tahun 1999, hal. 18-19.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Dari perspektif pola gerakan, berbagai organisasi keagamaan Islam, yang awalnya hanya bersumbu pada kekuatan lokal, keberadaan dan jaringan kerjanya telah melewati batas-batas terotorial lokal atau nasional, tetapi, jaringannya menjelma menjadi jaringan regional, trans-nasional atau global. Hal ini membawa implikasi luas. Di masa lalu, radikalisme agama (apapun agama itu) hanya menjadi bagian dari politik lokal di suatu negara tertentu. Namun, fenomena terbaru, kekuatan politik ini menjadi problem global dan masalah internasional. Maka, dengan serta merta, diskursus tentang gerakan keagamaan (baca: Islam) secara epistimlogis, banyak melahirkan disiplin kajian baru; sebut saja kajian tentang Islam sebagai sistem ideologi vis-à-vis sistem ideologi demokrasi, kapitalisme dan seterusnya. Di samping itu secara epistimlogis pula melahirkan banyak term baru, seperti; Terorisme, radikalisme, fundamentalisme, syariat Islam, negara Islam, *khilafah Islamiyah* dan masih banyak lagi.

Maraknya diskursus seputar "Islam Politik", "Radikalisme Islam", "Fundamentalisme Islam", "Terorisme Islam" dan seterusnya pada hari ini, bukanlah sesuatu yang lepas konteks atau ahistoris. Artinya, wacana tentang gerakan-gerakan ini, dalam sejarah gerakan, pemikiran, dan praktek riel keagamaan di lapangan memang telah ada sejak awal pergumulan dinamika gerakan Islam di Indonesia

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

sebagai bagian dari transmisi radikalisme Islam di Timur Tengah. Hal ini bisa dilacak nantinya, mulai dari abad ke-18, periode awal-awal kemerdekaan, terutama saat perumusan bangunan NKRI, hingga masa Indonesia kontemporer hari ini. Dengan kata lain, gerakan Islam kontemporer yang ditemui saat ini, keberadaanya tidak bisa dilepaskan dari gerakan serupa yang pernah tumbuh dan berkembang di Indonesia pada masa lalu.

Secara substansi, ide gerakan yang diusung oleh gerakan Islam ini (baca: Islam radikal) tetap sama, yakni isu-isu yang benang merahnya dari semangat puritanisme dan mengerucut pada "Syariat Islam". Tujuan akhir dari semua ide gerakan ini tidak lain adalah "Negara Islam" atau berbagai bentuk derivasinya, seperti; *Dar al-Islam, Khilafah Islamiyah,* atau sejenisnya. Dalam bentuk formal organisasinya, dahulu hanya dijumpai organisasi seperti wahabisme, salafisme, hingga bentuk gerakan yang lebih praktis seperti DI/TII, NII atau yang lebih formal lagi adalah Masyumi dan DDII. Namun dalam perkembangan kontemporernya, sebagai "metamorphosis" dari organisasi-organisasi tersebut diatas, berkembang lebih banyak lagi, seperti; Salafi (Ibnu Taimiyyah, Wahabi (Muhammad bin Abdul Wahhab), Ihwanul Muslimin (Hasan al-Banna), Jama'at Islami (Abu a'la al-Maududi), Hizbut Tahrir Indonesia (Taqiyuddin an-Nabhani), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Laskar

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Jihad (LJ), dan Front Pembela Islam (FPI). Beberapa organisasi yang disebut diatas adalah beberapa induk dari organisasi yang tumbuh sejak awal. Hal ini masih belum menyebut bagian atau pecahan dari organisasi induk diatas. Sebagai contoh, Ihwanul Muslimin terfragmentasi menjadi beberapa bagian saat di Indonesia. Tarbiyah dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) secara ideologi berbasis pada doktrin Ihwanul Muslimin (IM). Tarbiyah yang dimaksud disini tidak lain adalah Ormas Islam yang membadani lahirnya Partai Keadilan (PK) yang akhirnya berubah lagi menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Pada bab ini, analisis tulisan mencoba hendak ingin mendeskripsikan transmisi gerakan Islam dari abad ke-18 hingga saat ini di Indonesia.

B. Transmisi Islam Radikal Klasik ke Indonesia

Pada bab sebelumnya telah banyak diulas tentang asal-usul atau geneologi gerakan Islam radikal di lokus area awal, alias kawasan tempat lahirnya berbagai idelogi dimaksud, yakni kawasan Timur Tengah. Sementara pada bab ini dicoba menelusuri jejak, relasi atau transmisinya dengan radikalisme Islam di Indonesia. Sebab, di wilayah negara-negara Islam yang jauh dari pusat tradisi keilmuan Islam (Timur Tengah), mau tidak mau banyak dipengaruhi oleh dinamika kelslaman yang ada di sana. Disinilah letak persoalanya. Padahal, secara subtansial, “Islam lokal” Indonesia dalam sejarah panjang kelahirannya

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

hingga saat ini tetap menunjukkan kepada doktrin, tradisi, praktek Islam yang bersumber dari para ulama dan terus bersambung kepada para tabi'it tabi'in, tabi'in, hingga para sahabat, dan Rasulullah. Artinya, otentisitas ajaran Islam di Indonesia dari dahulu hinga saat ini tidak pernah terserabut dari akar keislaman dari sumber aslinya.

Kompleksitas masalah yang dihadapi oleh masyarakat muslim dunia dimulai pada tahun 1924, saat khilafah Islamiyah secara resmi dihapuskan oleh pemerintahan Mustofa Kemal al-Tatruk, di Turki. Bagaimanapun juga, secara politik, penghapusan khilafah menyebabkan banyak masyarakat muslim, terutama di daerah jajahan Inggris dan Belanda, merasa terpukul dan kehilangan orientasi kepemimpinan tingkat internasional. Walaupun dalam kenyataanya, kepemimpinan khilafah tersebut hanya sekedar simbol semata.[3] Untuk mengisi kekosongan khalifah ini terdapat dua poros pusat keislaman yang berusaha berebut simpati untuk menyelenggarakan kongres khilafah internasional, yakni dimotori oleh

[3] Rakyat Aceh misalnya, meminta bantuan Turki Utsmani, ketika mereka berperang melawan Belanda pada akhir abad ke-19. Permintaan bantuan ini didasarkan atas fakta, bahwa Aceh masih mengakui kekhalifahan Tueki Utsmani sebagai penguasa mereka. Sebagian jama'ah haji yang kembali dari Mekkah membawa bendera Daulah Islamiyyah sebagai simbol kesetiaan mereka kepada khalifah. (Lihat: Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Ralasi-relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru,* LKiS, Jogjakarta, 1994, hal. 28)

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

ulama al-Ashar dan didukung oleh Raja Mesir, Fu'ad dan Raja Saudi Arabia, Ibn Sa'ud. Rencananya kongres khilafah di Kairo, Mesir dilaksanakan pada Maret 1925. Namun, akibat persiapan yang minim, akhirnya kongres ditunda sampai Mei 1926. Dalam pandangan Ibn Sa'ud, kongres di Kairo dengan kemungkinan terpilihnya Raja Fu'ad sebagai khalifah baru, merupakan ancaman serius atas posisi yang baru dimenangkan di wilayah Hijaz. Karena itu, dia menyelenggarakan kongres tandingan di Mekkah pada Juni-Juli 1926. Kedua kongres yang hampir bersamaan itu menunjukan adanya persainan untuk memperebutkan kepemimpinan seluruh Umat Islam di dunia.

Isu penyelenggaraan kongres khilafah direspon umat Islam di Indonesia. Rasyid Ridla, sebagai salah seorang penyelengara kongres khalifah di Kairo, Mesir telah mengirim undangan kepada Sarekat Islam dan Muhammadiyah, organisasi penting yang ada di Indonesia waktu itu. Sebagai bentuk respon umat Islam terhadap runtuhnya khilafah di Turki, pada rentang waktu antara 1922-1926, di Indonesia juga diadakan kongres ketiga, yang diselenggarakan Desember 1924, agenda pembicaraan banyak didominasi tentang masalah khilafah, dan para pesertanya memutuskan untuk mengirim delegasi yang mewakili Sarekat Islam, Muhammadiyyah dan kaum tradisionalis ke Kongres Kairo. Menjelang

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

kongres keempat, Agustus 1925, telah datang menghadiri kongres Mekkah.

Hal ini menimbulkan perselisihan pendapat antara Sarekat islam, Muhammaiyyah, Kaum tradisionalis yang terus meluas dan akhirnya menimbulkan perpecahan. Sebenarnya, di antara kedua kongres tersebut tidak ada hubungan kepentingan secara langsung terhadap kaum tradisionalis (NU). Dalam pandangan ulama tradisionalis, Ibn Sa'ud dan pengikutnya yang wahabi dapat setiap saat mengancam kepentingan keagamaan kaum tradisionalis. Berita tentang sepak terjang wahabisme yang puritan dan radikal telah didengan oleh ulama tradisionalis. Atas dasar inilah, konteks Komite Hijaz, yang mengirim utusan ulama tradisionalis dapat dibaca dengan jelas. Dalam konteks pertarungan dua kekuatan utama di pusat keislaman di Timur Tengah pada selanjutnya melahirkan transmisi Islam Indonesia dari Timur Tengah bersumber dari 2 (dua) tradisi pemikiran, yakni (1) Tradisi intelektual poros Mekkah-Madinah dan (2) Tradisi intelektual poros Mesir yang direpresentasikan melalui perguruan tinggi al-Azhar.[4]

Pada akhirnya abad ke-19, di Mekkah misalnya, telah dijumpai pemukiman Muslim dalam

[4] James J. Fox, *Currents in Contemporary Islam in Indonesia,* Makalah dipresentasikan pada Harvard Asia Vision 21, 29 April-1 Mei 2004, hal. 3.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

jumlah relatif banyak dan membentuk semacam perkampungan Jawa. Mereka adalah para Haji dari Indonesia (khususnya berasal dari Jawa) yang akhirnya menetap dalam waktu yang relatif lama. Di antara pendatang muslim Indonesia di Mekkah terdapat beberapa orang yang memiliki tiingkat ketinggian ilmu keagamaan. Salah satunya adalah Syekh Muhammad Khatib al-Sambasi, seorang ulama Indonesia yang mengajar di Masjid al-Haram. Syekh Khatib dikenal sebagai ulama besar yang berpengaruh di Jawa dan menyebarkan Islam melalui sistem Tarekat dan Tasawwuf.

Sementara itu, di Mesir, khususnya berbasis di Kairo, menawarkan alternatif kajian keislaman yang agak berbeda dengan tradisi intlektual di Mekkah maupun Madinah. Di antara ulama yang terkenal waktu itu adalah Jamaluddin al-Afgani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905), dan Rasyhid Ridha (1865-1935). Ketiga Ulama tersebut, khusunya pemikiran Muhammad Abduh banyak mengilhami beberapa Ulama Indonesia, khusunya dalam bidang pembaharuan Pendidikan Islam yang dikemudian hari menginspirasi lahirnya Ormas Islam, Muhammadiyah. Achmad Dahlan (1868-1923), pendiri Muhammadiyah, pada awalnya belajar di Mekkah, 1890, di bawah bimbingan Syekh Achmad Khatib al-Minangkabawi. Namun, pada akhirnya, ia banyak terpengaruh ide-ide Muhammad Abduh dan Rasyhid

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Ridha, khusunya melalui karya tafsir keduanya, yakni tafsir al-*Manar* dan *al-Munir*.[5] Di kemudian hari, ketiga Ulama tersebut banyak mengilhami corak pemikiran Muhammad bin Abdul Wahab yang terkenal dengan gerakan Wahabiyah. Dengan demikian, Muhammadiyah dapat dipaandang mewakili tradisi ini.

Namun demikian, jika dilacak lebih teliti lagi, proses interaksi intensif antara pemikiran Islam di Indonesia dan Tmur Tengah telah mulai abad ke-17 dan 18. Periode ini sangat penting untuk memahami bagaimana gagasan reformisme Islam (Wahabisme-Salafisme), ditransmisikan ke berbagai dunia muslim, termasuk wilayah nusantara. Transmisi ini melibatkan proses-proses yang sangat kompleks akibat adanya saling silang hubungan di antara banyak ulama dan jaringan ulama Haramain (Mekkah dan Madinah).[6]

[5] James J.fox, *currents in Contemporary Islam in Indonesia*… Hal. 4.

[6] Sekedar catatan saja, Azyumardi Azrah merumuskan adanya 4 (empat) fase tersebut adalah; *pertama,* sekitar abad 8 hingga 12. Interaksi ini lebih didasarkan atas Kepentingan perdangan. *Kedua*, abad 13 hingga 15. Fase ini banyak aspek yang dijumpai. Pada fase ini dukungan Keagamaan dan budaya semakin erat. *Ketiga, abad ke-16* hingga paruh kedua abad ke-17. Interaksi yang dibangun lebih bersifat politis. Pertarungan berebut Kekuasaan lautan Hindia. *Keempat*, abad akhir ke-17 hingga 18. Pada fase ini jalinan hubungan antara ulama Nusantara dan Haramain semakin erat. Muslim nusantara banyak pergi Haji aadan menuntut ilmu di Haramin, sehingga melahirkan jalinan keilmuan antara Timur Tengah dan Ulama Nusantara. Lihat: Azyumardi Azra, *jaringan Ulama Timur*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Besarnya komunitas ilmu asal Nusantara di Haramain memunculkan istilah'*Ashab al-Jawiyyin"* (saudara kita orang jawa). Ciri tradisi intelektual dari jaringan ulama ini adalah upaya ke arah harmonisasi syariat dan tasawuf, atau lebih dikenal dengan Neo-Sufisme.[7] Mayoritas ulama saat itu lebih memilih pendekatan damai dan evolusioner.

Namun di sisi lain, terdapat kelompok minoritas ulama yang dipelopori Muhammad Ibnu Abdul Wahab memilih pendekatan revolusioner dan radikal dengan mendapat sokongan dari Ibn Sa'ud, Raja Saudi Arabia yang pada giliranya diikuti oleh sebagian ulama dan gerakan reformis di Indonesia, yang dimulai dari daerah Minangkabau, Sumatera Barat dan Aceh.[8] Pada gerakan Paderi di Minangkabau, cara-cara yang dipakai mirip dengan gerakan fundamentalisme wahabiyah. Gerakan ini pada mulanya dipelopori oleh Tuanku Nan Tao dan para muridnya di Surau Koto, Agam, sejak perempatan abad ke-18. Kembalinya tiga haji, yakni Haji Miskin, Haji Sumanik dan Haji Piobang setelah melakukan ibadah haji di Mekkah pada 1803, menjadi *trigger* (pemicu) gerakan jihad kaum Paderi melawan kaum muslim tradisional lain yang menolak mengikuti ajaran

---

Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak akar-akar Pembaharuan Islam di Indonesia, Mizan, Bandung, 1995, hal. 58-59

[7] Husnul Qodlim, *Dinamika Salafisme di Indonesia*….hal.56.

[8] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*….hal. 17-18

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

keras mereka. Di antara pokok-pokok ajaran Paderi yang mirip dengan wahabisme-salafisme adalah oposisi dan resistensi mereka trhadap praktek-praktek keagamaan di Sumatera Barat yang dianggap *bid'ah*, *khufarat* dan *tahayul*. [9] Tiga orang berkampanye mencari dukungan kepada para tetua adat dan ulama. Kampanye ini mendapat respon positif dari delapan ulama yang dipimpin Tuanku Nan Renceh (yang juga murid dari Tuanku Nan tao). Mereka kemudian dikenal dengan sebutan Harimau Nan Salapan. Mereka memaklumkan jihad melawan kaum muslimin yang tidak mau mengikuti ajaran mereka.

Gerakan Paderi menjadi salah satu tonggak penting bagi sejarah pembaruan Islam di Indonesia. Gerakan Paderi ini secara radikal menggugat bukan hanya tingkat intensitas pembaruan di kalangan tarekat, tetapi lebih dari itu adalah upaya menentang formalisasi yang telah mapan mengenai hubungan antara "tradisi besar" dan "tradisi kecil" Islam yang bercampur dengan unsur-unsur budaya lokal. Dalam perkembangan berikutnya gerakan Paderi banyak juga dipengaruhi oleh tokoh salafisme modern Muhammad Abduh.[10] Tokoh yang paling berperan dalam gerakan Muhammad Abduh adalah murid-murid Syekh Achmad

[9] Azyumardi Azra, *fenomena funfamentalisme*……hal. 20.
[10] Lothdrop Stoddard, *Dunia Baru Islam,* Panitia Penerbit, 1966, hal. 318.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Khatib (1855-1916). [11] Meskipun ia melakukan pambaruan melalui kritiknya terhadap praktek-praktek tarekat Naqsabandiyah, namun pendekatanya terhadap fiqih berbeda dengan murid-muridnya. Ia relatif tradisional, bahkan menjadi imam bagi ulama madzhab Syafi'i di Mekkah dan tidak menerima pemikiran Muhammad Abduh, meski ia mengenal baik pemikiran itu. Sedangkan, beberapa muridnya seperi Syekh Muhammad Taher ibn Jalaluddin (1867-1957) terlibat langsung dalam penyebaran pemikiran salafiyah Muhammad Abduh ke Asia Tenggara. Diantara murid-murid Syekh Ahmad Khatib yang menjadi tokoh pembaharu salafiyyah di Minangkabau adalah Muhammad Djamil Djambek, Abdul Karim Amrullah (ayah Hamka), dan Abdullah Ahmad. Untuk di Jawa adalah Ahmad Dahlan, pendiri uhammadiyah, 1912. Sejak awal, gerakan Muhammadiyah lebih bercorak progresif dan modernis ketimbang bercorak puritan dan fundamentalis. Namun, keharusan berijtihad, penolakan terhadap taklid dalam beragama dan rujukan ketat pada al-Qur'an dan Hadis, membuat organisasi ini mempunyai sayap konservatif, sehingga

[11] Syekh Achmad Khatib adalah seorang ulama Minangkabau yang pernah belajar lama di Mekkkah, bahkan ia pernah terpilih menjadi imam dari madzhab Syafi'I di Masjidil Haram. Ia menetap di Mekkah dan memiliki banyak kalangan murid dari ulama Nusantara. Ia adalah seorang sufi, tapi tidak menyukai tarekat yang memakai cara-cara tertentu melalui seorang guru atau mursyid karena khawatir bid'ah. Lihat: Husnul Qodim, *Dinamika Salafisme di Indonesia*…. Hal. 58-59.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

banyak kalangan salafi dan radikal Islam dewasa ini memiliki latar belakang Muhammadiyah.[12]

Di penghujung abad ke-19, Sumatera Barat menjadi pintu masuk dari gerakan wahabisme dan salafiyah pada umumnya. Terdapat banyak sekolah didirikan untuk mendukung gerakan ini. Sekolah Sumatera Thawalib didirikan oleh Abdul Karim Amrullah (1921). Pada tahun 1931, Sekolah Normal Islam (*Islamic Training College*) didirikan oleh Mahmud Yunus. Pada tahun yang sama, berdiri *kulliyatul Muballighin Muhammadiyah* dan *Training College* di Payakumbuh. KH. Imam Zarkasyi, pendiri Pondok Modern Gontor adalah lulusan dari sekolah Normal Islam.

Pengaruh wahabisme-salafisme Abduh juga menjadi inspirasi berdirinya organisasi Al-Irsyad yang didirikan oleh Ahmad Surkati (1872-1943). Organisasi ini merupakan pecahan dari Al-Jami'atul Khairiyyah atau biasa disebut Jamiat Khair yang didirikan pada tahu 1905 di Jakarta. Konflik internal antara kalangan Sayyid (keturunan Rasulullah) dan bukan Sayyid memisahkan diri dari Jamiat Khair dan mendirikan Al-Irsyad. Substansi perselisihan berpangkal pada persoalan bermadzhab dan tidak. Golongan Sayyid mendukung bermadzhab, sementara golongan non Sayyid menolak taklid pada madzhab. Satu lagi,

[12] Husnul Qodim, *Dinamika Salafisme di Indonesia*…. Hal. 60.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

organisasi yang jadi pendukung wahabisme-salafisme adalah Persis, yang didirikan di Bandung 1923 oleh Ahmad Hasan. Embrio organisasi ini diawali dari kelompok diskusi kecil yang membahas isu keagamaan dalam majalah al-Munir di Padang, al-Manar di Mesir, perpecahan dalam tubuh Jamiat Khair, hingga masalah komunisme. Perhatian utama organisasi ini adalah upaya menyebarkan cita-cita dan pemikirannya melalui pertemuan umum, kelompok-kelompok studi, sekolah-sekolah, famflet, majalah dan kitab-kitab. Publikasi majalah, buku dan kitab ini dijadikan referensi bagi guru-guru dan propagandis Al-Irsyad dan Muhamdiyyah.

C. Revivalisasi Gerakan Salafiyah di Era Kontemporer

Sebagai kelanjutan dalam bentuk gerakan praksis di lapangan, Islam radikal menjelma dalam bentuk gerakan sempalan yang hendak melakukan makar terhadap pemerintah Indonesia pada awal-awal kemerdekaan. Tindakan ini dipicu oleh doktrin wahabisme-salafisme yang berkeyakinan bahwa Republik Indonesia tidak sesuai dengan cita-cita Islam, yakni terbentuknya Negara Islam Indonesia. Gerakan Paderi di Minangkabau atau perlawanan rakyat Aceh masa penjajahan selalu didasarkan atas

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

spirit Islam di Timur Tengah, maupun dinasti Turki-Utsmaniyyah di Istanbul.[13]

Gerakan politik Darul Islam/Tentara Islam Indoensia (DI/TII) dan Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi) adalah bentuk lain dari periode selanjutnya adalah memiliki keterkaitan dengan semangat wahabisme-salafisme. Dua organisasi inilah dapat dipahami sebagai "embrio" dari gerakan Islam radikal di Indonesia periode awal dan mengilhami gerakan radikal di Indonesia periode awal dan mengilhami gerakan radikal serupa pada periode selanjutnya. Dengan demikian, jika mau melacak gerakan Islam radikal harus dilacak melalui 2 (dua) organisasi tersebut. Pada dua kutub ini, akhirnya praktek gerakan radikalisme Islam di lapangan melahirkan banyak varian-varian, namun secara substansi memiliki visi dan misi sama dengan organisasi radikal serupa. DI/TII dipimpin oleh tokoh yang kharismatik, yakni Marijan Kartosuwiryo, di Jawa Barat, 1949.[14] Sementara, Masyumi disimbolisasikan

[13] Periksa kembali tulisan Martin Van Bruinessen yang memberi catatan menarik, bahwa perlawanan rakyat Aceh selama masa penjajahan Belanda selalu ada koordinasi dengan Dinasti Turki-Utsmani, baik dalam bentuk fatwa maupun pada titik tertentu hingga meminta pasukan tantara. (Martin Van Bruinessen, *NU*… hal.28. Tentang Gerakan Paderi, lihat Husnul Qodim, *Dinamika Salafisme di Indonesia*…. hal. 58.

[14] Secara resmi, DI/TII didirikan pada tanggal 7 Agustus 1948, di Malangbong, Jawa Barat. Jumlah Laskar atau pasukan perangnya tercatat sebanyak 13.129 orang. Jumlah laskar ini mencakup DI/TII

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

oleh tokoh yang juga tidak kalah kharismatiknya, yaitu Mohammad Natsir.

Eksistensi lahirnya DI/TII dipicu oleh perjanjian antara pemerintah Indonesia dan Belanda, yakni perjanian Renville, 8 Januari 1948. Oleh kelompok Kartosuwiryo, perjanjian Renville dinilai merugikan bangsa Indonesia.[15] Akhirnya pasukan kartosuwiryo memutuskan memisahkan diri dari Republik Indonesia dan tetap meneruskan perjuangan untuk melawan Belanda. Alasan utama pemisahan kelompok Kartosuwiryo ini lebih disebabkan anggapan, bahwa pemerintah Indonesia telah berkompromi dengan pasukan Belanda yang dinilai *kafir* (sekuler).[16] Pemerintah Indonesia di mata Kartosuwiryo juga dinilai sebagai pemerintahan yang sekuler pula. Sementara, Kartosuwiryo bersikukuh, bahwa pemerintahan Indonesia harus berdasarkan humum Syariah. Lambat launm gerakan separatis yang membahayakan pemerintahan yang sah, setelah terlebih dahulu didukung oleh gerakan sparatis lain di Aceh di bawah pimpinan Daud Bereureh dan Sulawesi

pimpinan Kartosuwiryo saja dan belum masuk DI/TII pimpinan Kahar Muzakar di Makassar, Sulawesi Selatan. Lihat: Peta Gerakan Negara Islam Indonesia, dokumen CEdSOs (Center for Democracy and Social Justice Studies).

[15] Hiroko Horikoshi, "The Dar-ul-Islam movement of West Java (1942-62): an experience in the historical process", *Indonesia* 20 (1975), 59-86.

[16] Hiroko Horikoshi, Ibid.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Selatan, pimpinan Kahar Muzakar. Lebih dari itu, kekecewaan Kartosuwiryo, sebenarnya pada awalnya dipicu oleh kekalahan kelompok Islam saat merumuskan dasar Negara Indonesia dalam bentuk Pancasila. Walaupun oleh sebagian besar para penggagasnya, Pancasila dipahami sebagai politik akomodasi antara ideologi moral (agama) dan kultur budaya bangsa, menurut Kartosuwiryo, Pancasila tetap dianggap sebagai dasar negara yang sekuler dan tidak berdasarkan prinsip syariah Islam. [17] Kelompok Kartosuwiryo, sebagaimana gerakan Islam Radikal lainnya, menuntut ditambahkanya 7 (tujuh kata) pada piagam Jakarta.[18]

Sepak terjanng DI/TII secara formal berakhir pada tahun 1960-an, saat para petinggi mereka ditangkap atau dibunuh oleh pemerintah yang berkuasa. DI/TII pimpinan Kartosuwiryo menyerah pada 1962. Begitu juga dengan NII pimpinan Daud Beureh menyerah pada pemerintah pada tahun yang sama, 1962. Sedangkan DI/TII pimpinan Kahar

[17] Martin Van Bruinessen, *Geneologis of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia,* South East Asia Research, Vol. 10, No. 2, Tahun 2002, hal. 4.

[18] Yang dimaksud dengan satu kata pada Piagam Jakarta adalah Ketuhanan Yang Maha Esa, dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluknya. Kata-kata "dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluknya" inilah yang selalu menjadi polemik berkepanjangan dan tidak pernah ada ujungnya. Inilah phrase controversial dalam sejarah politik bangsa Indonesia dari dulu hingga kini yang tidak pernah selesai.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Muzakar dipatahkan oleh militer Indonesia pada tahun 1965. Namun, jaringan maupun kader-kader mereka tidak berhenti di situ saja. Paska tahun 1960-an, aktivitas DI/TII dijalankan melalui gerakan bawah tanah. Dalam rangka tetap "mewarisi" dan meneruskan garis perjuangan pada pendahulunya, DI/TII pecah menjadi 2 (dua) model gerakanya; (1) Garis perjuangan struktural dan (2) Garis perjuangan non-struktural. [19] Bentuk perjuangan pertama direpresentasikan dengan hadirnya sayap *fisabiillah* dan kedua bernama FI/TII *fillah*. Yang pertama tetap menempuh cara-cara kekerasan. Sementara yang kedua menggunakan gerakan *non-violence,* non-militer. Untuk mematahkan gerakan eks DI/TII ini, pemerintah menempuh cara-cara penyusupan; baik melakukan pemecahan di internal mereka atau membuat organisasi NII tandingan. Pada 1966, ABRI secara sembunyi-sembunyi (baca: kontra inteljen) mendirikan NII. NII bentukan ABRI ini untuk menandingi NII non-struktural.[20] Pada sisi yang lain, pemerintah Orde Baru (Orba) melakukan operasi khusus (Opsus) inteljen untuk memancing aktivis bawah tanah yang dilakukan oleh aktivis dan veteran DI/TII dan dibarengi dengan penangkapan besar-besaran terhadap mereka yang terlibat. Pada tahun

[19] Yon Mahmudi, *Partai Keadilan Sejahtera: Wajah Baru Islam Politik Indonesia,* Harakatuna Publishing, Jakarta, 2006, Hal. 21.
[20] Dokumen CEdSOs (Center for Democracy and Social Justice Studies), Ibid.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

1970-an, Komando Jihad (Komji), suatu organisasi bawah tanah DI/TII, berhasil diporak-porandakan dan dilumpuhkan oleh ABRI. Sementara, pada era 1990-an , marak dengan kasus-kasus yang melibatkan aktivis-aktivis pecahan DI/TII yang dikenal dengan sebutan Negara Islam Indonesia (NII).[21]

Sementara itu, Majelis Syuro Muslim Indonesia (Masyumi), sebagai partai politik era 1950-an dapat dipahami sebagai organisasi sayap politik Islam yang dipahami sebagai kelompok Radikal awal. Pada pemilu 1955, Masyumi termasuk 4 (empat) parpol pemenang pemilu, disamping PNI, NU dan PKI. Visi yang dikembangkan Masyumi tidak lain adalah orientasi untuk mewujudkan Indonesia sebagai negara Islam. Tetapi, perdebatan tentang Masyumi tidak dapat dilepaskan dari figur sentralnya, yakni Muhammad Natsir, salah seorang tokoh yang pernah menjabat sebagai ketua umum Masyumi pada era demokrasi parlementer. Pada masa colonial, Natsir pernah terlibat polemik soal hubungan agama dan negara dengan Sukarno—dengan Masyumi-nya—terbukti ikut mendukung pemberontakan PRRI yang menentang pemerintah pusat, dan karena itu, ia dijebloskan ke penjara hingga than 1996.[22] Pada

[21] Yon Mahmudi, *Partai Keadilan Sejahtera*…. Ibid. Hal. 21.
[22] R. William Lidle, *Skripturalisme Media Dakwah: Satu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam Masa Orde Baru,* dalam Jurnal Ulumul Qur'an, Nomor 3, Vol. IV, tahun 1993. Hal. 55.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

tahun-tahun itu pula ditandai dengan dibubarkanya Masyumi oleh orde lama.

Memasuki periode awal Orde Baru, M. Natsir berusaha membuat partai politik baru. Namun, oleh rezim Orba, usaha tersebut selalu ditentang dan mengalami kegagalan. Sebagai bentuk eskapisme (pelarian) dari Natsir, ia akhirnya mendirikan ormas keagamaan yang dikenal publik luas dengan nama Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), tahun 1967. DDII sendiri merupakan transformasi dari identitas Masyumi lama. DDII akhirnya menjadi salah satu sarana alternatif bagi kalangan Masyumi setelah gagal berdakwah lewat politik kepartaian. Dibandingkan dengan DI/TII, DDII dalam proses transmisi gerakan revivalisme Islam di Indonesia pada masa-masa berikutnya memiliki peran yang lebih signifikan. DDII melalui M. Natsir merupakan kepanjangan tangan dari wahabisme di Saudi Arabia. Hal ini terbukti dengan aliran pendanaan DDII yang disupport langsung oleh *Robithoh Alam Islami* (RAI) yang tidak lain adalah lembaga propaganda yang bertugas mentransformasi ide-ide wahabisme-salafisme serta pendanaan sekaligus.

Pada periode-periode selanjutnya, transmisi gerakan wahabisme-salafisme di Indonesia, pasca dibentuknya DDII maupun varian dan pecahan-pecahan wahabisme-salafisme di Indonesia saling bermunculan. Dalam kadar tertentu, antara satu

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dengan lainnya tak urung juga saling menyalahkan. Bahkan dalam batasan yang paling rawan, antara satu tokoh atau organisasi satu dengan lainya saling men-*tandzir* atau men-*takfir*. Sebagai contoh misalnya, yang cukup mengejutkan adalah, fenomena "penyesatan" juga menimpa salah satu tokoh utama gerakan Salafi di tanah air, Ja'far Umar Thalib yang juga dikenal sebagai pendiri Forum Komunikasi Ahlusunnah wal Jama'ah (FKAJ) dan panglima Laskar Jihad Ahlussunah wal Jamaah (LJAJ). Meskpun belum sampai pada derajat "disesatkan". Ja'far Umar Thalib telah mendapatkan peringatan (*tandzir*) dan "*pembathilan*" dari tokoh Salafi otoritatif di Timur Tengah. Selain itu, Ja'far Umar Thalib telah "*dibathilkan*" status religiousitas Islamnya di mata Ulama Salafi. Seperti dikutip Qomar ZA (2004)—yang juga bekas murid Ja'far Umar Thalib, Syekh Robi' al-Madkhali adalah tokoh yang memberikan *tandzir* dan "*pembathilan*" terhadap Ja'far Umar Thalib itu;

> "Adapun sekarang betapa jauh keadaanya dari yang dulu (Ja'far Umar Thalib, red), jangankan majelis yang engkau tidak mau menghadirinya saat itu, bahkan sekarang majlis dzikirnya Arifin Ilham kamu hadiri, Majlis refleksi Satu Hati dengan para pendeta dan biksu kamu hadiri (di UGM, red), majlis dalam peresmian pesantren Tawwabin yang diprakasai oleh Habib Riziq Syihab, Abu Bakar

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Ba'asyir Majelis Mujahidin Indonesia dan lain-lain kamu hadiri juga peringatan Isra' Mi'raj sebagaimana dinukil dalam sejarah Sabili dan banyak lagi yang lain sejenisnya.

Duhai sayang sekali, dimana kekokohan manhajmu yang dulu kau miliki. Apakah gurumu yang sampai saat ini kamu suka menebeng di belakangnya yaitu Syekh Mukbil, semoga Allah merahmatinya, akan tetap memujimu dengan keadaan semacam ini??

Lebih dari itu tentunya Allah Ta'ala apakah akan ridha dengan perbuataanmu ini? Pantaskah kalau suatu saatAl-Ustadz Usamah Mahri menelpon Asy-Syaikh Rabi' bin Hadi al-Madkhali, beliau bertanya tentang kebenaran kedatanganmu ke Majelis Dzikirnya Arifin Ilham yang saat itu Asy-Syaikh Rabi' menyangkan majelis Maulud Nabi atau sejenisnya. Al-Ustadz Usamah pun menerangkan bahwa acara itu adalah majelis dzikir untuk memperingati kemerdekaan RI sekaligus peringatan HUT BNI yang diadakan majelis Adz Dzikra pimpinan Muhammad Arifin Ilham dengan sponsor bank ribawi BNI.

Al-Ustadz Usamah bertanya: "Apa pendapat anda (wahai Syaikh) tentang (perbuatan)

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

saudara Ja'far ini? Kita sudah berusaha banyak menasehatinya."

As-Syaikh Rabi' pun menjawab dengan nada takjub: "Bagaimana kalian ini.....? Kalian tidak punya pendapat tentang dia?"

Al-Ustadz Usamah menjawab: "Teman-teman mengatakan: Kita menunggu ucapan Asy-Syaikh Rabi'."

Asy-Syaikh Rabi' menjawab: "Didepan kita.... dia mendatangi (peringatan) Maulud (maksudnya adalah acara HUT RI dan bank BNI dengan majelis dzikirnya Arifin Ilham). Ia berkumpul bersama politikus dan bersama .... Jika ucapan kalian benar, maka dialah yang meninggalkan kalian (Ahlusunah/Salafiyun), bukan kalian yang meninggalkan dia."

Al-Ustadz Usamah berkata: "Kita punya kaset/CD tentang kedatangan Ja'far Umar Thalib di majelis tersebut...

Asy-Syaikh Rabi' berkata: "Ya, berikan kepada kami kaset tersebut – barakallahu fiik – dan saya katakan: *Dialah yang meninggalkan kalian dan meninggalkan manhaj ini (manhaj Ahlus Sunnah) dan kita memohon*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

keselamatan kepada Allah serta berlindung kepada-Nya dari fitnah-fitnah."

"Yakni satu hal yang sangat jelas menurut Syaikh, kebatilan apa yang ada padanya Ja'far dari perbuatan-perbuatan semacam itu?."[23]

Tandzir atau *Ibthal* terhadap Ja'far Umar Thalib dipicu oleh perubahan pandangan keagamaan secara radikal yang terjadi pada dirinya sejak dibubarkanya FKAWJ dan *Laskar Jihad* pada pertengahan Oktober 2002. Ja'far Umar Thalib disebut-sebut jauh lebih toleran dan moderat saat ini, sekaligus "menyadari sikap kerasnya yang berlebihan di masa awal dakwahnya". Dalam Majalah SALAFY, edisi 5 tahun ke-5, Ja'far Umar Thalib menegaskan:

"…. Saya lupa dengan keadaan sesungguhnya mayoritas ummat di Indonesia yang tingkat pemahamnya amat rendah tentang Islam. Saya saat itu menganggap tingkat pemahaman ummatku sama dengan tingkat pemahaman murid-muridku. Akibatnya ketika saya menyikapi penyelewengan ummat dari As-sunnah, saya anggap sama dengan penyelewengan orang-orang yang ada di sekitarku yang selalu ada di sekitarku yang selalu saya ajari ilmu. Tentu anggapan ini

[23] Muh Ikhsan, *Gerakan Salafi Modern*…. Hal. 12-13.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

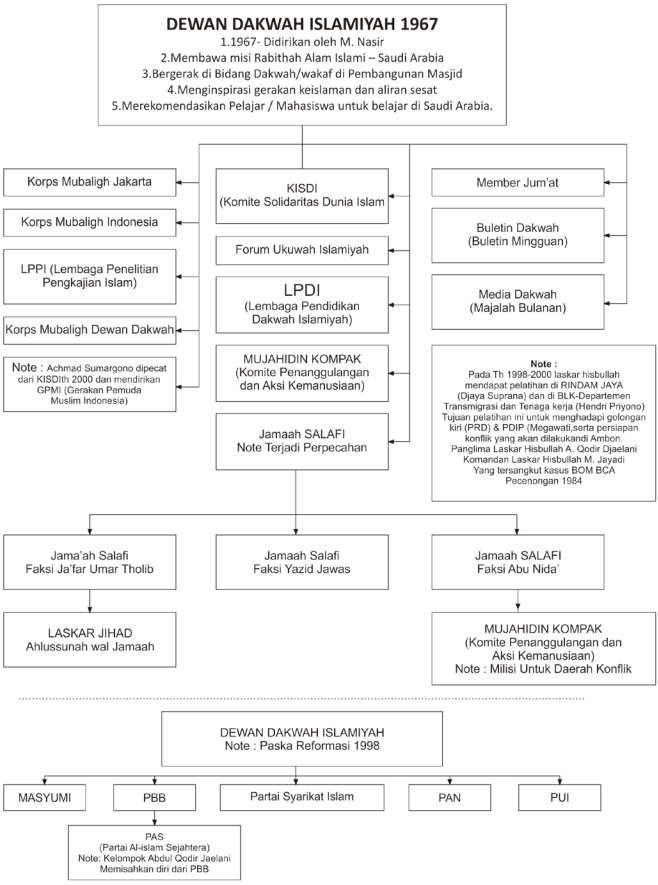
> adalah anggapan yang dhalim. Dengan anggapan inilah saya akhirnya saya ajarkan sikap keras dan tegas terhadap ummat ynag menyimpang dari As-Sunnah walaupun mereka belum mendapat penyampaian ilmu Sunnah. Sayapun sempat menganggap bahwa mayoritas kaum muslimin adalah Bid'ah dan harus disikapi sebagai Ahlul Bid'ah. Maka tampaklah Dakwah Salafiyyah yang saya perjuangkan menjadi terkucil, kaku dan keras. Saya telah salah paham dengan apa yang saya pelajari dari kitab-kitab para Ulama. Tersebut diatas tentang sikap Ahlul Bid'ah. Saya sangka Ahlul Bid'ah itu ialah semua orang yang menjalankan bid'ah secara mutlak.[24]

Selama kurun waktu Indonesia merdeka, khususnya sejak berdirinya DDII, skema aksi gerakan wahabisme-salafisme dapat diskripsikan sebagai-mana dibawah ini:

[24] Muh Ikhsan, *Gerakan Salafi Modern*…. Hal. 13.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Tabel Hirarki



Khusus untuk Salafi, sistem keagamaan mereka ditentukan oleh hirarki pada Ustad yang dianggap memiliki otoritas dalam mengeluarkan fatwa atau doktrin ajaran lainnya. Dengan kata lain, tidak seseorang anggota Salafi dengan mudah mengeluarkan suatu fatwa, kecuali orang tersebut

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

telah mendapat predikat Ustad yang ada garis transmisinya dengan ulama salafi di Timur Tengah. Sementara di Indonesia, intelektual muslim yang diklaim otoritatif memberikan fatwa atau dakwah salafi adalah mereka yang selama ini disebut-sebut sebagai pelopor pertama gerakan Salafi di tanah air. Beberapa diantaranya, Ja'far Umar Thalib (Yogyakarta), Yazid Abdul Qadir Jawwaz (Bogor), Abdul Hakim Abdat (Jakarta), Muhammad Umar As-Sewed (Solo), Ahmad Fais Asifuddin (Solo), dan Abu Nida' (Yogyakarta). [25] Selain itu, juga terdapat beberapa tokoh muda Salafi yang diklaim mereka sebagai "Ustadz yang terpercaya".[26] Tokoh Salafi yang diklaim otoritaif itu, diantaranya:

1. Ustadz Abdullah (Purwakarta)
2. Ustadz Abdul Azis As-Salafy (Pembina Majelis Ta'lim Ahlus Sunnah Wal Jama'ah, Samarinda, Kaltim)
3. Ustadz Abdul Hadi Lahyi (Ngawi)
4. Ustadz Abdul Halim (Balikpapan, Kaltim)
5. Ustadz Aabdul Jabbar (Dlingo, Bantul yang juga alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)

[25] Muh Ikhsan, *Gerakan Salafi Modern*…. Hal. 4.
[26] "Daftar Ustadz Terpercaya". Dalam http://www.freelists.org/archieves/salafy/01-2004/msg00002.html.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

6. Ustadz Abdul Mu'thy al Maidani (Sleman, DI Yogyakarta dan alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
7. Ustadz Abdul Mu'thi Sutarman (Kebumen)
8. Ustadz Abdurrazaq (Banyumas)
9. Ustadz Abdurrahim (Makassar)
10. Ustadz Abdurrahman Mubarak (Cileungsi, Bogor)
11. Ustadz Abdurrahman asal Wonosari (Muntilan, Magelang dan alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
12. Ustadz Abu Abdillah Al Barobisy (Balikpapan, Kaltim)
13. Ustadz Abu Bakar (Muntilan, Magelang)
14. Ustadz Abdussalam (Ambon, Maluku)
15. Ustadz Abdus Shomad (Pemalang, Jateng dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
16. Ustadz Abu Hamzah Yusuf (Bandung, Jawa Barat dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
17. Ustadz Abu Najiyah Muhaimin/Nurwahid (Semarang, Jawa Tengah)

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

18. Ustadz Abu Karimah Asykari (Balikpapan, Kalimantan Timur dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
19. Ustadz Abu Sa'id Hamzah (Jember, Jawa Timur)
20. Ustadz Abu Rumaisho' (Kendari)
21. Ustadz Abu Ubaidah Syafruddin (Sorong, Irian Jaya dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
22. Ustadz Abu Usamah Abdurrahman bin Rawiyah an Nawawi asal Lombok (Muntilan, Magelang dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
23. Ustadz Adi Abdullah (Lampung)
24. Ustadz Adib Wonosobo
25. Ustadz Ahmad Khodim (Malang)
26. Ustadz Ali Basuki, Lc (Aceh dan Alumni Jami'ah Islamiyyah Madinah/Universitas Islam Madinah, Saudi Arabia)
27. Ustadz Agus Su'aidi (Gresik, Jawa Timur)
28. Ustadz Ahmad (Kebumen)
29. Ustadz Ahamad Hamdani (mukim di Tangerang)
30. Ustadz Abu Najm, Ust. Ahmad Taufik (Ciamis)

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

31. Ustadz Assasudin asal Lumajang (Magetan, Jawa Timur)
32. Ustadz Azhari Asri (Nunukan, Kaltim dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
33. Ustadz Banani (Jambi)
34. Ustadz Budiman (Cilacap)
35. Ustadz Bukhori (Sukoharjo dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
36. Ustadz Chalil (Buton, Sultra)
37. Ustadz Dzul Akmal, Lc (Pekanbaru dan Alumni Jama'ah Islamiyyah Madinah/ Universitas Islam Madinah, Saudi Arabia)
38. Ustadz Fauzan (Sukoharjo dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
39. Ustadz Hamzah Kuningan (Purwakarta/Kuningan)
40. Ustadz Hannan Bahannan (Tegal dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

41. Ustadz Harits Abdus Salam (Balikpapan, Kalimantan Timur)
42. Ustadz Hariyadi, Lc (Surabaya dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
43. Ustadz Idral Harits Abu Muhammad (Sukoharjo dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
44. Ustadz Isnadi (Palembang)
45. Ustadz Ja'far Sholeh (Jakarta dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
46. Ustadz Khotib Muwwahid (Ciamis, Jawa Barat dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
47. Ustadz Luqman Ba'abduh (Jember, Jawa Timur dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
48. Ustadz Mahmud (Banjarnegara, Jawa Tengah)
49. Ustadz Marwan Irfanuddin (Sukoharjo)
50. Ustadz Muallim Shobari (Balikpapan, Kaltim)

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

51. Ustadz Muhammad Ali Ishmah Abu Mu'awiyah (Medan, Sumatera Utara)
52. Ustadz Muhammad Umar As Sewed (Cirebon, Jawa Barat dan Murid Syaikh Muhammad Shalih Al Utsaimin, Saudi Arabia)
53. Ustadz Muhammad Barmen (Surabaya dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
54. Ustadz Muhammad Ikhsan (Bantul)
55. Ustadz Muhammad Irfan (Surabaya)
56. Ustadz Muhammad Sarbini (Muntilan dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
57. Ustadz Muhammad Wildan, Lc (Batam dan Alumni Jami'ah Islamiyyah Madinah/Universitas Islam Madinah, Saudi Arabia)
58. Ustadz Muslim Abu Ishaq Al Atsari (Kroya dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
59. Ustadz Qomar Su'aidi, Lc (Temanggung dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

60. Ustadz Ridwan (Banjarnegara, Jawa Tengah)
61. Ustadz Rifa'I (Solo)
62. Ustadz Ruwaifi bin Sulaimi, Lc (Jember, Jawa Timur dan Alumni Jami'ah Islamiyyah Madinah/Universitas Islam Madinah, Saudi Arabia)
63. Ustadz Salman (Denpasar, Bali)
64. Ustadz Saifullah (mukim di Ambon, Maluku)
65. Ustadz Suyuthi Abdullah (Magetan, Jawa Timur)
66. Ustadz Tsanin Hasanuddin (Kroya)
67. Ustadz Usamah bin Faishal Mahri (Malang dan Alumni Jami'ah Islamiyyah Madinah/Universitas Islam Madinah, Saudi Arabia)
68. Ustadz Yasiruddin (Ambon, Maluku, dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
69. Ustadz Zainal Abidin (Jakarta)
70. Ustadz Zainul Arifin (Surabaya dan Alumni Ponpes Murid Syekh Muqbil bin Hadi Al Wadi'i, Dammaj, Yaman)
71. Ustadz Zuhair Syarif (Bengkulu)

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Skema ini belum menggambarkan tentang fenomena varian atau pecahan dari gerakan wahabisme-salafisme yang sering diidentifikasikan sebagai gerakan neo-salafisme. Dalam banyak kasus, gerakan non-salafisme lebih mandiri dan banyak mengklaim sebagai organisasi yang independent, walaupun secara ideologis tetap memiliki ciri yang sama dengan gerakan wahabisme dan salafisme, yakni sifat puritan, menolak segala macam tradisi yang dianggap *bid'ah, khurafat* dan *tahayul*, serta ide-idenya tentang formalisasi syariat Islam dan Negara Islam. Berbagai organisasi non-salafisme ini secara sederhana dapat diidentifikasi seperrti; Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Jama'at-i-Islami (JI), dan Tarbiyah atau PKS. Secara umum, kehadiran berbagai organisasi ini mulai melakukan konsolidasinya pada era tahun 1980-an melalui kegiatan *usroh* di kampus-kampus perguruan tinggi umum, terutama ITB, UI, Gajah Mada dan seterusnya.

D. Al-Qaeda, Jama'ah Islamiyah, dan ISIS: Dari Radikalisme Islam Menjadi Terorisme Islam

Dalam dinamika perkembangan di lapangan, gerakan radikalisme Islam bermetamorfosis, tidak hanya sekedar dicirikan sebagai radikalisme Islam, tetapi telah berubah menjadi terorisme Islam. Berbeda dengan radikalisme Islam, terorisme Islam secara umum lebih dicirikan dengan gerakan mengatas

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

namakan Islam namun disertai dengan aksi-aksi teror. Bentuk dari aksi kekerasan atau teroris wujudnya adalah aksi-aksi atas nama Islam disertai dengan ancaman fisik, kekerasan, pembunuhan, aksi bom bunuh diri (*suicaided bomber*), maupun aksi pengeboman terhadap obyek atau instalasi tertentu yang ditargetkan oleh kelompok teroris.

Gerakan terorisme Islam sebagai orientasi internal (*inward looking*) diarahkan kepada para rezim berkuasa di negara-negara Islam maupun negara yang mayoritas penduduknya muslim. Fenomena ini, secara faktual mulai menggejala sejak awal abad ke-21. Namun, konsolidasi lahirnya gerakan ini dimulai pada akhir abad ke-20. Gerakan terorisme Islam dapat dijumpai dan menjadi gejala umum di hampir setiap negara-negara muslim mulai dari kawasan Afrika, Timur Tengah, Asia Tengah, hingga Asia Selatan, dan Asia Tenggara, tidak terkecuali di Indonesia. Sebaliknya, orientasi eksternal (*outword looking*) gerakan terorisme Islam lebih diarahkan kepada negara-negara barat yang disimbolisasikan melalui Amerika Serikat dan para sekutunya. Amerika Serikat disimbolisasikan dan dinarasikan sebagai barat, sekuler, kapitalis, dan seterusnya yang harus dilawan.

Di antara gerakan-gerakan radikalisme Islam yang bermetamorfosis menjadi gerakan terorisme Islam dalam konteks kontemporer direpresentasikan setidaknya yang paling ekstrim adalah organisasi al-

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Qaeda dan Jama'ah Islamiyah. Bedanya, al-Qaeda yang disimbolisasikan dengan tokoh Osama bin Laden menjadi organisasi teroris yang bersifat trans-nasional, namun Jamaah Islamiyah adalah organisasi teroris Islam yang diinisiasi oleh duo hadrami, yakni Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir bersifat lokal, dengan wilayah operasinya di Asia Tenggara saja. Di kawasan Asia Tenggara, operasi Jamaah Islamiyah mencakup Malasia, Indonesia, Philipina, dan Thailand selatan. Namun, demikian, Jamaah Islamiyah dalam banyak irisan gerakan berhubungan, baik dengan al-Qaeda maupun Jamaah Islamiyah di Mesir.

Eksistensi al-Qaeda tidak bisa dilepaskan dengan sosok sentralnya, yakni Osama bin Laden. Selain Osama bin Laden, pada awalnya, terdapat beberapa nama, yakni Abdullah Azzam, Ayman Az-Zawahiri, dan Sayyid Imam asy-Syarif. Keempat tokoh ini pada Agustus 1988 pernah bertemua di Peshawar, Pakistan, membahas tentang masa depan gerakan jihad paska kekalahan Uni Soviet dalam perang di Afganistan. Dalam pertemuan keempat tokoh ini tidak menemukan kata sepakat. Abdullah Azzam menggagas medan jihad baru paska Afganistan adalah Palestina. Alasannya, konflik Palestina belum mereda dan di sana ada musuh klasik umat islam, yakni Israel. Pandangan Azzam kurang disetujui Ayman Az-Zawahiri. Sebaliknya, bagi Az-Zawahiri sebagai tokoh Jamaah Jihad Mesir yang masih

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

menyimpan obsesi lama, yakni menggulingkan Presiden Husni Mubarak yang dianggap *toghut* dan tidak menjalankan hukum Allah. Sebaliknya, Osama sendiri memiliki pandangan untuk meneruskan perjuangan dalam meruntuhkan rezim-rezim boneka Uni Soviet yang masih bercokol di negara-negara Asia Tengah juga Yaman selatan. Gagasan Osama ini didukung oleh Sayyid Imam asy-Syarif.[27] Pertemuan itu akhirnya mengalami jalan buntu karena tidak ada kesepakatan yang diterima oleh para tokoh yang hadir.

Pada 1991, Osama terbang ke Sudan atas undangan Hasan Turabi, pemimpin Islamic National Front. Kehadirannya disambut tidak hanya Hasan Turabi, tetapi juga para eksponen jihad Afganistan yang bermukim di sana. Dari pertemuan dengan Hasan Turabi dan para alumni jihad Afganistan di Sudan ini menghasilkan kesepakatan untuk mendukung berbagai aksi Islam radikal di beberapa negara. Tidak hanya itu, pertemuan ini sejalan dengan keinginan Hasan Turabi untuk membangun jaringan baru Islam radikal yang bersifat lintas negara (trans-nasional). [28] Selama di Sudan, tercatat, Osama maupun Turabi mengundang kembali Abdullah Az-

[27] "The Rebellion within: Al-Qaeda Mastermind Question Terrorism," dalam New York Times, 2 Juni 2008.
[28] Ann M. Lesch, "Bin Laden dan Krisis Timur Tengah," dalam Ahmad Norma Permata (Ed.), *Agama dan Terorisme,* Muhammadiyah University Press, Surakarta, 2006, hal. 226.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Zawahiri untuk membicarakan kembali perkembangan mutakhir dunia jihad di beberapa negara, termasuk membahas tindakan Saudi Arabia yang mengundang tentara Amerika Serikat saat menghadapi agresi Irak di Kuwait. Dari diskusi ini timbul gagasan untuk menghidupkan kembali gagasan lama yang pernah dicetuskan Abdullah Azzam mengenai jihad membela kaum muslimin yang teraniaya di negara manapun dan di bawah bendera apapun mereka bernaung. Selama berada di Sudan (1991-1996), Osama kembali merajut hubungan, baik dengan Abdullah Azzam maupun Ayman az-Zawahiri.

Melalui Osama bin Laden, gagasan internasionalisasi Islam radikal mulai kelihatan hasilnya. Perang Afganistan menjadi ruh sekaligus basis pijakan dan keyakinan terhadap gerakan mereka yang mampu mengalahkan negara adidaya seperti Uni Soviet. Selain itu, bagi Osama, jaringan alumni Afganistan yang tersebar di seluruh penjuru negara-negara muslim di dunia menjadi amunisi yang sewaktu-waktu dapat dimobilisasi untuk kepentingan jihad mereka. Sosok Osama bagi para alumni Afganistan sangat dikagumi karena kiprah nyatanya selama perang Afganistan. Selain itu, Osama memiliki data *sijil al-Qaedah* (dokumen) yang berisi seluruh alumni yang bernah dididik dan terlibat selama perang Afganistan. Dokumen ini didaya gunakan Osama

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dalam kerangka membangun jaringan jihad baru yang bersifat global.

Pada 23 Pebruari1998, di Kamp Khost, Kandahar, menjadi sejarah penting atas berdirinya organisasi al-Qaeda. Pembentukan organisasi al-Qaeda ini dihadiri seluruh jaringan yang selama ini berhubungan dengan Osama. Jaringan ini berasal dari Pakistan, Kashmir, Banglades, dan Mesir. Selain itu, yang lebih penting dari semua yang hadir adalah sosok Ayman az-Zawahiri, pemimpin Jamaah Jihad Mesir yang ikut hadir dan ikut membidani kelahiran al-Qaeda ini. Dalam struktur organisasi al-Qaeda, duet Osama dan az-Zawahiri menjadi simbol sekaligus kekuatan utama. Osama bin Laden menjadi *Amir al-Aam* (pemimpin tertinggi). Ia didampingi Ayman az-Zawahiri, Abu Ayyub al-Iraqi, Abu Ubaidah al-Banshiri, Abu Faraj al-Yamani, Fadel al-Misri, Abu Burhan al-Kabir, Abu Hafiz alias Muhammad Atief, Abu Mushab as-Suudi, dan Izzudin as-Suudi.[29]

Tujuan gerakan organisasi al-Qaeda secara eksplisit dinyatakan sebagai gerakana jihad yang hendak dibangun dalam kerangka memerangi Yahudi dan kekuatan Salib di manapun dan kapanpun berada. Dalam praksisnya, bagi al-Qaeda, memerangi warga Amerika Serikat dan Israel di mana saja

[29] As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi, dan Sepak Terjangnya,* LP3ES, Jakarta, 2014, hal. 90-93.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

hukumnya adalah *fardlu 'ain*. Doktrin ini tertuang dalam deklarasi yang disebut *jabhah al-Islam al-Alam li Qitali Yahud wa Shalibin* atau International Islmic Front Against Jews and Crusaders atau Front Internasional untuk memerangi Kaum Yahudi dan Salib. Sebagian dari teks dokumen deklarasi dimaksud adalah sebagai berikut:

> "Membunuh orang-orang Amerika dan para sekutunya (militer maupun sipil) merupakan kewajiban bagi setiap muslim yang mampu melaksanakannya di semua negara di mana memungkinkan untuk melakukan itu, dalam rangka membebaskan Masjid al-Aqsha dan mengusir pasukan mereka dari negeri-negeri Islam, mengalahkan mereka sehingga mereka tidak mampu lagi menjadi ancaman muslim. Kita –dengan pertolongan Allah- menyeru kepada segenap muslim untuk percaya dan mengikuti seruan Tuhan guna membunuh orang-orang Amerika dan menguras uang mereka di manapun dan kapanpun hal itu bisa dilakukan. Kami juga menyeru kepada para ulama, para pemimpin, para pemuda dan para tentara untuk melancarkan serangan kepada pasukan setan Amerika dan para sekutu jahat mereka, dan memusuhi para pengikut di

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

belakang mereka supaya mereka bisa mengambil pelajaran."[30]

Tujuan utama ini lantas tidak serta merta meninggalkan tujuan pada umumnya gerakan Islam radikal yang lain, yakni mendirikan negara Islam maupun penegakan syariat Islam di setiap negara muslim. Sebagai konsekwensi dari cita-cita ini, seperti telah banyak dirumuskan oleh Abdullah Azzam, Umar Abdurrahman, dan ulama jihad lainnya, yang telah memberi landasan ideologis yang kuat bagi gerakan jihad kontemoporer lainnya. Bagi Azzam, jihad adalah *fardlu ain*. Penguasa muslim yang tidak menjalankan hukum Islam adalah *thoghut* yang wajib diperangi. Karena itu, Osama berterima kasih kepada nama-nama mereka yang telah meletakkan dasar-dasar ideologi perjuangan jihad. Sebagai kelanjutan, Osama tinggal memperluas tujuan yang hendak dicapai. Karena itu, perang melawan Amerika maupun Israel, serta sekutu-sekutu Amerika merupakan bentuk lain dari penegasan Osama selain tujuan klasik bagi gerakan Islam radikal ini.

Bagi Osama, perang melawan Amerika maupun Israel memiliki landasan pijakan yang jelas. Menurutnya, Amerika Serikat selama ini menjadikan negara-negara Timur Tengah tidak lebih sebagai

[30] Ann M. Lesch, "Bin Laden dan Krisis Timur Tengah,"……., Ibid, hal. 228.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

boneka saja. Sebaliknya, Israel menjadi anak emas Amerika di tengah-tengah kepentingan politik ekonomi negara-negara Timur Tengah. Konfrontasi melawan Amerika memiliki makna strategis bagi gerakan jihad Osama atas ketidak mandirian umat Islam di era modern, juga dalam rangka memberikan semangat baru bagi gerakan jihad yang ada di berbagai negara. Dalam hal ini, Osama bersedia meletakkan tandzimnya tidak terkotak-kotak dalam varian-varian gerakan jihad. Siapapun boleh bergabung dan terkoneksi dalam jaringan al-Qaeda asalkan menyetuji agenda-agenda global al-Qaeda.

Setelah berdiri organisasi al-Qaeda, Osama dengan para pengikutnya mulai merancang proyek pengeboman berbagai simbol Amerika Serikat di berbagai negara di dunia. Proyek pertama dibawah komando langsung al-Qaeda adalah pengeboman terhadap Kedutaan Besar Amerika Serikat di Nairobi, Kenya dan Kota Daressalam, Tanzania, 7 Agustus 1998. Peristiwa pengeboman dua kedutaan ini setidaknya menewaskan 234 jiwa dan sekitar 5000 lain mengalami luka-luka. Pada Oktober 2000, terjadi pengeboman terhadap Kapal Perang Amerika USS Cole di Pelabuhan Aden, Yaman. Akibat pengeboman ini, sekitar 17 orang pasukan Amerika meninggal dan 39 lainnya luka-luka. Masih di Pelabuhan Aden, pada 2002, terjadi pengeboman terhadap Kapal Tanker Prancis. Kedua penyerangan ini sebagai arsiteknya

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

adalah Abd al-Rahim al-Nashiri.[31] Berbagai serangan ini bagi al-Qaeda menjadi alaram yang ditujukan kepada Amerika Serikat akan kehadiran jaringan global al-Qaeda yang tidak boleh diremehkan.

Selanjutnya, pada 2001, terjadi penyerangan yang sangat fantastis sekaligus dramatis. Aksi ini dikenal dengan istilah 11 September 2001. Aksi ini diawali dengan pembajakan pesawat oleh teroris lalu menuju New York dan menabrakkan Gedung Menara Kembar atau World Trade Center (WTC). Setelah itu dilanjutkan dengan pengeboman markas militer Pentagon. Akibat aksi teoris ini, sedikitnya memakan korban jiwa meninggal sekitar 2.973 jiwa. Aksi ini didesain dengan biaya sekitar 500.000 Dollar Amerika oleh Khalid Sheikh Muhammad dan dibantu Muhammad Atief serta dilaksanakan oleh sel al-Qaeda di Humburg.[32] Peristiwa 11 September merupakan peristiwa sangat penting, baik bagi al-Qaeda maupun Amerika Serikat sendiri. Bagi al-Qaeda, peristiwa 11 September 2001 menunjukkan kepada dunia, bahwa, simbol Amerika Serikat di pusatnya saja dapat dilawan oleh al-Qaeda. Dengan kata lain, peristiwa itu membuktikan, bahwa, Amerika Serikat dapat dilawan dengan cara-cara teror pengeboman. Sebaliknya, bagi

[31] As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik* ……, Ibid, hal. 100-101.
[32] As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik* ……. Ibid, hal. 101-102.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Amerika Serikat sendiri, peristiwa 11 September 2001 merubah secara drastis haluan politik luar negerinya. Amerika Serikat sepertinya menemukan "musuh baru" paska berakhirnya perang dingin. Sejak 2001, pemerintah Amerika Serikat melalui kebijakan politik luar negerinya memaklumatkan kampanye global perang melawan terorisme.

Akibat dari kebijakan politik luar negeri Amerika Serikat ini, gerakan jihad di berbagai belahan dunia mengalami tekanan rezim lokal masing-masing atas propaganda dan tekanan Amerika Serikat. Tekanan rezim penguasa bukan hanya melulu kepada kelompok jihad yang berafiliasi secara langsung dengan al-Qaeda saja, melainkan seluruh gerakan jihad dan gerakan politik Islam walaupun tidak memiliki keterkaitan sama sekali dengan jaringan al-Qaeda. Bahkan, gerakan-gerakan yang sifatnya non-politik pun terpaksa harus mengalami tekanan oleh pemerintah lokal. Fenomena ini terjadi misalnya menimpa pada kelompok Jamaah Tabligh yang secara politik tidak berorientasi kepada Islam politik, lebih-lebih jaringan al-Qaeda akhirnya dicap sebagai kelompok teroris.

Paska peristiwa 11 September 2001, secara sporadis terjadi pengeboman terhadap berbagai simbol Amerika Serikat maupun Barat di berbagai belahan dunia. Pada 11 April 2002, terjadi penyerangan terhadap Sinagog Griba, di Tunisia, yang

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dilakukan oleh Nazar Nawar, sel independen Tunisia. Selain itu, pada 12 Oktober 2002, terjadi peristiwa Bom Bali di Indonesia yang dilakukan oleh Jamaah Islamiyah Asia Tenggara. Pada dua peristiwa ini memperlihatkan kepiawaian al-Qaeda dalam memanfaatkan sel-sel independen yang secara langsung tidak memiliki sistem komando dengan al-Qaeda.

Sebelum peristiwa 11 September 2001, jaringan al-Qaeda baik yang terkoneksi secara langsung maupun tidak langsung telah menyebar ke berbagai kawasan negara-negara muslim. Periode 1991-1996, seperti diulas sebelumnya menjadi momentum bagi diseminasi dan konsolidasi jaringan al-Qaeda ini. Sebaliknya, fase 1996-2001 merupakan masa keemasan al-Qaeda. Pada masa ini, proses pematangan dan misi-misi penting al-Qaeda dapat dilaksanakan. Sebagai catatan penting, seluruh misi ini tidak dapat berlangsung tanpa dukungan pemerintah Afganistan yang baru di bawah kekuasaan kelompok Taliban. [33] Taliban dapat digolongkan ke

[33] Bertemunya antara kelompok Taliban dengan al-Qaeda, di satu sisi karena ikatan ideologi Sunni Deobandi yang berpusat di India diajarkan oleh Shah Waliyullah (1703-1762) yang merupakan asal usul ideologi kelompok Taliban Afganistan yang akhirnya memimpin pemerintahan setelah merdeka pada 1994. Selain itu, Amerika Serikat sebagai musuh baru menjadi alasan lain yang saling memperkuat antara keduanya. Lihat: Richard C. Martin (Ed.), *Encyclopedia of Islam and The Muslim World,* Mac Millan Reference USA, New York, 2004.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dalam pengikut fundamentalisme Deobandi dan mengikuti faham kekerasan dalam jihad seperti halnya al-Qaeda karena pengaruh ajaran Ibnu Taimiyah.

Peran-peran aksi terorisme al-Qaeda mulai surut setelah Osama bin Laden terbunuh dalam operasi militer yang dilakukan oleh Amerika Serikat atas perintah langsung Presiden Bill Clinton. Osama terbunuh pada 2 Mei 2011, dalam serangan militer Amerika Serikat di persembunyiannya di distrik Abbottabat, Pakistan. Sejak itu, al-Qaeda lebih memilih strategi gerakan baru yang bersifat bawah tanah. Sebagian tokoh yang lain sepeninggal Osama lebih memperioritaskan gerakan jihadis pada level domestik di negara masing-masing.

Di saat al-Qaeda mulai surut pengaruhnya paska kematian Osama, salah satu tokoh yang menjadi bagian dari jaringan al-Qaeda mulai muncul mengisi kekosongan gerakan al-Qaeda. Tokoh ini adalah bu Musab az-Zarqawi. Pada awalnya, az-Zarqawi tidak memiliki kedekatan hubungan dengan Osama. Az-Zarqawi berasal dari Pakistan pada awal 1990-an. Az-Zarqawi tumbuh menjadi pemimpin pasukan yang terkenal kasar, namun tegas, berani, dan disegani. Pada konteks 'musuh jauh', yakni Amerika Serikat, az-Zarqawi mulai menemukan titik persinggungan dan akhirnya bergabung dengan Osama di al-Qaeda.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Perjuangan al-Zarqawi pada akhirnya lebih dipusatkan di Irak melawan invasi Amerika Serikat. Di Irak, ia membentuk milisi Tauhid wa al-Jihad. Puncak dari hubungan baik az-Zarqawi dengan Osama dinyatakan sendiri pada 2004, bahwa, dirinya adalah representasi dari al-Qaeda di Irak dan menyatakan kepatuhan pada Osama. Dari az-Zarqawi inilah di kemudian hari melahirkan organisasi baru paska meninggalnya Osama, tidak lain adalah Islamic State of Iraq and Syiria (ISIS). Sejak bergabung dengan al-Qaeda, ia menjadi buronan Amerika Serikat, bahkan kepalanya dihargai US$ 25 juta. [34] Akhirnya, az-Zarqawi tewas dalam serangan militer Amerika Serikat pada 7 Juni 2006, di Baquba, Irak.

Setelah kematian az-Zarqawi, kepemimpinan diteruskan oleh Abu Hamzah al-Mohajir dengan merubah Jihad wa al-Tauhid menjadi *daulah Iraq Islamiyah.* Nasib Hamzah juga tragis. Selang 4 (empat) tahun, ia juga terbunuh oleh militer Amerika Serikat pada 19 April 2010. Sepeninggal Hamzah, kepemimpinan *daulah Iraq Islamiyah* dipegang oleh Abu Bakar al-Bagdadi. [35] Sebelum didirikan ISIS, dimulai dari rekaman yang diduga suara al-Bagdadi, 9 April 2013. Dalam rekaman itu, al-Bagdadi

[34] As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik* ……. Ibid, hal. 126.
[35] Abdul Waid, *ISIS: Perjuangan Islam Semu dan Kemunduran Sistem Politik*, EPISTEME, Vol. 9, No. 2, Desember 2014, hal. 408.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

menyatakan, bahwa, *jubhah nushra* (front kemenangan) di Syuriah merupakan perpanjangan dari organisasi *daulah Iraq Islamiyah*. Dalam rekaman itu, nama *jabhah nushra* dan *daulah Iraq Islamiyah* dihapus dan diganti menjadi *daulah Islamiyah fi Iraq wa asy-Syam* atau Islamis State of Iraq and Syiria (ISIS). ISIS secara formal berdiri pada 3 Januari 2014, dan dideklarasikan secara publik luas pada 29 Juni 2014. Secara ideologis, ISIS meneruskan gerakan-gerakan sebelumnya yang mengusung semangat jihad berbasis pada ajaran *salafi jihadi, Wahabisme,* dan semangat mengusung sistem khilafah Islamiyah.[36]

Fenoma ISIS secara langsung maupun tidak langsung dapat difahami sebagai metamorfosis dan transformasi al-Qaeda. [37] Pandangan ini tidak berlebihan, sebab, pimpinan maupun organisasi yang didirikan al-Bagdadi, memiliki historisitas hubungan dengan Osama, bahkan lewat Abu Musab al-Zarqawi, pemimpim sebelum al-Bagdadi menyatakan diri sebagai bagian dari Osama maupun al-Qaeda. Pada masa al-Zarqawi, tercatat, pada 2004, sebelum berubah menjadi *daulah Iraq Islamiyah, Jamaah Tauhid wa al-Jihad* bergabung dengan al-Qaeda dan

[36] M Zaki Mubarak, *Dari NII ke ISIS: Transformasi Ideologi dan Gerakan dalam Islam Radikal di Indonesia Kontemporer,* Jurnal Episteme, Vol. 10, No. 1, Juni 2015, hal. 91.
[37] Michael Chandler and Rohan Gunaratna, *Counter Terorism: Can We Meet the Threat of Global Violence?,* Reaction Books, London, 2007, hal. 16.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

berubah namanya menjadi *al-Qaeda organization in the land of two rivers (tanzimqaidat al-Jihad fi Bilad al-Rafidayn*) atau *Al-Qaeda in Iraq*. Dalam pandangan al-Zarqawi saat itu, dengan berasosiasi dengan al-Qaeda dapat merekrut jaringan pasukan dari berbagai negara serta mudah mendapat sumbangan pendanaan.[38]

Di bawah kepemimpinan Abu Bakar al-Bagdadi, ISIS berusaha menggandeng *Jabhad an-Nusrah* pimpinan Abu Muhammad al-Jaelani yang merupakan kepanjangan tangan al-Qaeda di Suriah. Menurut Zelin, sesungguhnya antara al-Qaeda dan ISIS ditandai dengan hubungan saling tidak percaya (*distrust*), kompetisi (*competision*), dan permusuhan (*hostility*).[39] Keduanya saling berebut supremasi untuk mengklaim kelompoknya sebagai pimpinan jihad global. Di bawah kepemimpinan al-Bagdadi, pada 9 April 2013, mendeklarasikan ISIS dengan wilayah mencakup Suriah dan Irak. Secara resmi akhirnya ISIS dikukuhkan kembali pada 29 Juni 2014 dengan Abu Bakar al-Bagdadi sebagai khalifahnya.

Selama periode 1996-2001, Osama bersama Mullah Umar, salah seorang pemimpin Taliban mulai

[38] Najamuddin Khairur Rijal, *Eksistensi dan Perkembangan ISIS: Dari Irak Menuju Indonesia*, Jurnal Ilmiah Hubungan Internasional, Vol. 13, No. 2, 2017, 50.

[39] Aaron Y. Zelin, "The War Beetwen ISIS and al-Qaeda for Supremacy of The Global Jihadist Movements," Research Note Number 20-June 2014, Washington Institute for Near East Polecy, hal. 1-14.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

menghidupkan kembali Kamp-kamp pelatihan. Dari sini, Osama mengundang kembali alumni Afganistan bergabung kembali guna mempertahankan negeri Islam yang diklaim sebagai eksperimentasi pertama dari negara Islam yang digagas kalangan jihadi. Dengan terbukanya peluang tersebut, para mujahidin alumni Afganistan yang terlunta-lunta di banyak negara kembali masuk Afganistan. Mereka yang masuk kembali ke Afganistan di era Taliban ini disebut sebagai alumni Afganistan generasi kedua. Pada genrasi kedua ini melibatkan jumlah alumni dari berbagai negara muslim lebih luas. Jaringan al-Qaeda juga bertambah banyak dan kuat. Di antara beberapa Kamp di era Taliban antara lain dapat dilihat dalam tabel di bawah ini:

Tabel

Kamp Pelatihan Paska Perang Afganistan-Uni Soviet[40]

Kota/Negara	Kamp
Kandahar	• Al-Farouq (2000) • Tarnak Farms (2000-2001) • Kohtal • School for Jihad • Al-Matar Compolex (2000-2001)

[40] As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik* ……. Ibid, hal. 116.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

	• Mansehra Jihad • Garmabak Ghar
Kabul	• Mes Aynak (1999-?) • Al-Ghuraba • Malik Military Center • Libyan Camp • Omar Sa'if • Moasqr Kari Bilal • Khalid bin Walid (1993-1998) • Camp Nine • Kut Bakram • Kara Karga • Urban Welfare Training Camp
Konar	• JDQ Training Camp
Nangarhar	• Derunta (1995-?) • Abu Obeida • Moroccam Training Camp • Camp Thabit • ETIM Training Camp • Torkhum • Kun Saiaf
Khost	• Jihad Wahl (1996-?) • Al-Sadeeq

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

	• Zhawar Kili al-Badr (1996-1998) • Khalden (198x-2000)
Takhar	• Talukan
Jalalabad	• Al- Ghanad • Samar Khaila • Dernuta

Terdapat banyak alasan tentang sikap antusiaisme para alumni Afganistan untuk bergabung kembali ke Afganistan. Salah satu faktor pendorong yang paling utama adalah eksistensi Taliban dianggap sebagai referensi dan representasi keberhasilan jihad dalam membentuk sistem negara Islam sebagimana dikehendaki gerakan jihadi. Faktor kedua adalah orientasi jihad masing-masing kelompok berdasarkan kepentingan domistik di negara masing-masing menjadi alasan kuat lainnya. Gabungan antara orientasi membantu Taliban dan orientasi domistik itulah yang menjadi daya dorong lahirnya alumni Afganistan generasi kedua. Di antara kelompok-kelompok jihad yang mengirimkan generasi kedua ke Afganistan adalah:

1. Jaringan al-Qaeda di bawah komando Osama bin Laden dan Ayman az-Zawahiri sendiri.
2. Jamaah Jihad Mesir
3. Jamaah Islamiyah Mesir
4. Harakatul Mujahidin dan Harakatul Jihad Islam Pakistan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

5. Jamaah Jihad Muqotilah Libya
6. Perkumpulan Mujahidin Aljazair
7. Jamaah Jihad Mujahidah Maroko
8. Perkumpulan Mujahidin Tunisia
9. Perkumpulan Mujahidin Jordania
10. Mujahidin Uzbekistan
11. Mujahidin Turkistan Timur
12. Mujahidin Turki
13. Mujahidin Asia Tenggara; Philipina, Thailand, Malasyia, dan Indonesia.[41]

Di sinilah terjadinya koneksi, komunikasi, serta konsolidasi antara kelompok jihadis Osama dan kelompok jihadis Asia Tenggara, terutama Indonesia. Pada periode awal, pengiriman kader jihadis dari Indonesia ke Afganistan dilakukan melalui dua jalur organisasi, yakni Negara Islam Indonesia (NII) versi Ajengan Masduki dan Abdullah Sungkar beserta Abu Bakar Ba'asyir. Pada awalnya, antara NII pimpinan Ajengan Masduki dengan duo Hadrami, yakni Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir bau membahu dalam mengirimkan kader ke Afganistan. Namun, dalam perjalanannya pecah kongsi. Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir akhirnya mendirikan organisasi baru bernama "Al-Jamaah Al-Islamiyah." Dalam perkembangan selanjutnya, organisasi ini dikenal dengan nama Jamaah Islamiyah.

[41] As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik* ……. Ibid, hal. 117-118.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Sebelum pecah kongsi dengan NII pimpinan Ajengan Masduki, baik Abdullah Sungkar maupun Abu BakarBa'asyir pada dekade 1980-an, keduanya masuk ke dalam barisan NII faksi Ajengan Masduki ini. Bahkan, dalam struktur NII faksi Ajengan Masduki, Abdullah Sungkar menempati pos sebagai Menteri Luar Negeri dan Abu Bakar Ba'asyir sebagai Wakil Menteri Luar Negeri. Benih perpecahan dimulai takala Abdullah Sungkar secara perlahan berperan sebagai agen tunggal dalam pengiriman sukarelawan ke Afganistan dan menyingkirkan peran Ajengan Masduki. Selain itu, Abdullah Sungkar melalui gerakan uzroh berhasil membentuk basis kekuatan yang lengkap dengan ideologi wahabisme dalam tubuh NII. Puncak dari perpecahan keduanya dimulai saat kunjungan Ajengan Masduki ke Kamp Kheldan, Afganistan. Saat itu, Ajengan Masduki didampingi Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir mengunjungi para sukarelawan Indonesia sembari mensosialisasikan amandemen *qonun asasi* NII hasil Syuro Lampung 1987. Dalam kunjungan tersebut, Ajengan Masduki diminta menjadi imam shalat subuh. Sebagai pengikut mazhab Syafii dan pengamal ajaran sufi, Ajengan Masduki membaca qunut dan tawassul kepada para wali. Tindakan Ajengan Masduki ini sontak menimbulkan kegaduhan jamaah NII yang didominasi pengikut Abdullah Sungkar yang notabene berfaham Wahabi yang mulai mempersoalkan ritual Ajengan Masduki. Peristiwa ini, konon telah diskenario

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

oleh Abdullah Sungkar guna mendelegitimasi kepemimpinan NII faksi Ajengan Masduki.[42] Sejak itulah, ideologi NII berubah menjadi ideologi Wahabi yang diusung oleh Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir.

Al-Jamaah Al-Islamiyah yang didirikan duo hadrami ini murni organisasi radikal yang berdiri secara independen, pada bulan Juni 1993. Jamaah Islamiyah pimpinan duo hadrami ini tidak ada sangkut pautnya dengan Jamaah Islamiyah di Mesir. Dengan kata lain, Jamaah Islamiyah ini bukan *underbow* secara langsung dari Jamaah Islamiyah di Mesir. Kesamaan keduanya lebih pada artifisial, yakni anggaran dasar atau tujuan utama didirikan Jamaah Islamiyah duo hadrami, oleh Abu Rusdan, yang dipercaya Abdullah Sungkar dalam menyusun dokumen organisasi ini meniru Jamaah Islamiyah di Mesir.[43] Tujuan utama tetap sama, yakni membentuk negara Islam versi Jamaah Islamiyah Mesir yang dianggap lebih fleksibel dibanding konsep Darul Islam yang dianggap tidak logis, karena tidak memiliki teritorial yang jelas. Jamaah Islamiyah Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir memiliki ambisi untuk

[42] As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik* ……. Ibid, hal. 163.
[43] Nasir Abbas, *Membongkar Jamaah Islamiyah: Pengakuan Mantan Anggota JI,* Grafindo Khasanah Ilmu, Jakarta, 2007, hal. 122.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

meletakkan Jamaah Islamiyah sebagai gerakan berbasis di Asia Tenggara.

Persinggungan antara Jamaah Islamiyah Asia Tenggara dengan Jamaah Islamiyah di Mesir terjadi selama pendidikan di Afganistan. Abdullah Sungkar melalui Zukkarnaen sebagai *liaison officer* berinteraksi dengan Abdullah Azzam, Ayman az-Zawahiri, Omar abdurrahman, dan lainnya di Kamp-kamp di Afganistan, baik di Kamp Sadda maupun Kamp Khost. Selain itu, kerjasama antara keduanya terjadi saat para alumni Afganistan Indonesia diminta mengajar para mujahidin Jamaah Islamiyah Mesir yang masih yunior. Kerjasama dan bahu-membahu di dalam Kamp itulah melahirkan pemahaman mendalam antar keduanya. Zulkarnaen menganggap Jamaah Islamiyah Mesir lebih baik dibandingkan Ikhwanul Muslimin atau Tanzimul Jihad pimpinan Ayman. Ikhwanul Muslimin dianggap terlalu moderat dan lunak.

Sebaliknya, persinggungan antara Jamaah Islamiyah dengan al-Qaeda pimpinan Osama tidak secara langsung. Persinggungan dengan Osama ditandai dengan pembukaan Kamp Hudaibiyah yang diikuti Osama dengan mendeklarasikan pendirian Front Islam Internasional di Kandahar, 1998. Dalam deklarasi ini, Osama menawarkan kepada kelompok-kelompok jihad di manapun untuk berafiliasi dengan gerakannya dalam rangka memerangi Amerika

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Serikat, Israel, dan sekutu-sekutunya. Abdullah Sungkar dengan deklarasi Osama ini tidak terlibat secara langsung dalam koalisi besar itu. Alasan Sungkar lebih mementingkan agenda politik domestik. Dalam konteks Indonesia adalah ikut mengambil bagian dari kejatuhan rezim Suharto.[44]

Namun demikian, bukan berarti antara Jamaah Islamiyah dengan al-Qaeda tidak ada hubungan. Kedua jaringan tetap memiliki hubungan secara langsung maupun tidak langsung, lebih-lebih selama pendidikan di beberapa Kamp dari banyak angkatan di Afganistan. Melalui simpul orang kepercayaan Abdullah Sungkar, seperti Zulkarnaen dan Hambali, keduanya merupakan lulusan terbaik pada angkatan pendidikan masing-masing selama di Afganistan, mereka menjalin kontak dengan Osama dan kelompoknya. Melalui jaringan Hambali inilah berbagai proyek pengeboman menemukan momentum nantinya. Kontak dengan al-Qaeda tidak secara langsung dengan Osama, melainkan dengan beberapa tokoh yang dipercaya atau ditugasinya. Salah satu alasan kuat, karena sesungguhnya Indonesia bukan menjadi target penting bagi al-Qaeda di Asia Tenggara. Al-Qaeda lebih melihat Philipina, Thailand dan Singapura sebagai target karena posisi ketiganya menjadi simbol bagi kepentingan Amerika

[44] Ken Conboy, *Intel II: Medan Tempur Kedua,* Pustaka Primatama, Jakarta, 2008, hal. 80.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Serikat. Adapun, khusus Thailand dan Philipina, karena minoritas muslim membutuhkan bantuan karena sikap diskriminasi penguasa. Namun demikian, jejak al-Qaeda pada akhirnya juga masuk ke Indonesia. Dalam kepentingan al-Qaeda, Indonesia akan dijadikan sebagai Kamp pelatihan maupun tempat persembunyian bagi kelompok jihadis dari kejaran Amerika Serikat.

Dalam misinya di Indonesia, Osama menugaskan Abu Zubaydah dan Khalid Syekh Muhammad. Selain itu, Ayman az-Zawahiri juga pernah berkunjung ke beberapa kota di Indonesia. Pada 1997, Khalid Syekh Muhammad pernah melakukan kunjungan singkat di Indonesia. Khalid Syekh Muhammad dikemudian hari baru diketahui memiliki hubungan khusus dengan Hambali dengan mendukung logistik bagi beberapa proyek pengeboman yang dilakukan oleh Hambali. Hubungan al-Qaeda dengan jaringan Jamaah Islamiyah baru dapat diketahui melalui kehadiran Ayman az-Zawahiri dan Muhammad Atief di kemudian hari berkunjung di Jakarta, Medan, dan Makasar. Di Medan, Ayman ingin melihat keberadaan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) di antar Umar Farouq. Dalam pandangan Ayman, GAM tidak memiliki ruh Islam yang berarti tidak cocok untuk menjadi bagian dari al-Qaeda. Sebaliknya, kunjungan Ayman di Makasar ingin mempelajari konflik Poso dan Ambon.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Berdasarkan informasi Umar Farouq, dana kemanusiaan dan logistik dalam konflik Ambon dan Poso diperoleh dari Yayasan al-Hayat, London, dan disalurkan melalui beberapa yayasan yang sudah ada seperti Yayasan al-Haramain, Jakarta, Yayasan al-Imam, Jakarta, dan Yayasan al-Haramain, Makasar.[45] Dalam konflik Ambon dan Poso, al-Qaeda berharap dapat mendirikan kamp pelatihan militer guna kepentingan pelatihan kader-kader pejuang al-Qaeda di kemudian hari. Selain Umar Farouq, Hambali tercatat juga ikut memobilisasi bantuan dana dari berbagai pihak guna membantu konflik Ambon dan Poso.

Kehadiran para tokoh surugan Osama di atas di kemudian hari melahirkan rentetan peristiwa pengeboman yang dilakukan oleh jaringan Jamaah Islamiyah. Menurut As'ad Said Ali, mantan Wakil Kepala Badan Intelgen Negara (BIN) pada pemerintahan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang ahli terorisme, harus dibedakan antara aksi teror lokal dan aksi teror internasional yang memiliki hubungan dengan jaringan al-Qaeda. Kasus peledakan bom di Masjid Polri, Cirebon, 15 April 2011 yang menimbulkan korban sekitar 25 orang terluka difahami sebagai aksi teror lokal. Meskipun, dalam aksi pengeboman ini dilakukan seperti aksi al-Qaeda,

[45] As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik* ……. Ibid, hal. 247.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

yakni bom bunuh diri, tetapi kasus itu digolongkan sebagai aksi teror lokal. Termasuk dalam katagori aksi teror lokal adalah bom di Bursa Efek Jakarta (BEJ), 13 September 2000, murni aksi teror lokal karena dilakukan oleh elemen GAM.

Dalam konteks aksi teroris al-Qaeda dapat dilacak dari aksi yang dilakukan oleh Hambali dalam rentang waktu 2000 hingga 2009. Gagasan Hambali disampaikan kepada Khalid Syekh Muhammad kemudian menyetujuinya dan memberikan dana. Di antara peristiwa pengeboman yang digagas Hambali terkait simbol Amerika Serikat adalah Bom Bali I, Oktober 2002 dan Bom Hotel JW. Marriot, Jakarta, Agustus 2003. Selain peledakan terhadap obyek tersebut, sebelumnya, dalam rentang 2000-2001, terdapat beberapa pengeboman yang juga didalangi oleh Hambali. Di antara beberapa proyek peledakan dimaksud adalah peledakam bom mobil di depan tempat tinggal Kedubes Philipina, Agustus 2000, lalu disusul peledakan "bom Natal" di beberapa kota besar di Indonesia; Batam, Medan, Pekanbaru, Jakarta, Mojokerjo, dan Mataram, Desember 2000, serta bom di Mall Atrium, Jakarta, Mei 2001.

Beberapa bulan sebelum peristiwa bom di JW. Marriot, Hambali ditangkap di Thailand. Meskipun Hambali telah tertangkap masih terjadi beberapa ledakan bom sebagai kelanjutan proyek Hambali dan al-Qaeda. Sebagai eksekutor dari beberapa ledakan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dimaksud dijalankan oleh anak buah Hambali yang marah karena ia ditangkap. Dr. Azhari, Noerdin M. Top, dan Imam Samudera tidak lain adalah anak buah Hambali. Beberapa kasus peledakan bom yang dilakukan oleh anak buah Hambali antara lain adalah bom di Kedubes Australia, September 2004, bom Bali II, Oktober 2005, dan bom di Marriot-Ritz Carlton, Jakarta, Juli 2009.

Dengan merosotnya pengaruh al-Qaeda paska kematian Osama, pengaruh ISIS mulai mendapat simpati di kalangan jihadis Asia Tenggara juga Indonesia. Dukungan utama kehadiran ISIS di Indonesia digerakkan oleh eksponen Jamaah Islamiyah, terutama kelompok dari Abu Bakar Ba'asyir. Selain Ba'asyir, Aman Abdurrahman juga menjadi corong yang getol menyuarakan keberadaan ISIS ini.[46] Argumen ini didukung oleh beberapa fakta di lapangan. Menurut As'ad Said Ali, mantan Wakil Kepala BIN, di antara kelompok radikal Islam yang secara terbuka menyambut baik hadirnya ISIS antara lain adalah Jamaah Anshorut Tauhid (JAT) piminan Abu Bakar Ba'asyir sendiri, Jamaah Anshorul Khilafah (JAK), Mujahidin Indonesia Timur (MIT), Mujahidin

[46] Badrus Sholeh, *Dari JI ke ISIS: Pemikiran Strategis dan Taktis Gerakan Terorisme di Asia Tenggara,* Jurnal Hubungan Internasional, Vol. 5, No. 2, Edisi Oktober 2016-Maret 2017, hal. 217.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Indonesia Barat (MIB), Kelompok al-Muhajirun yang merupakan sempalan dari HTI, dan lain sebagainya.[47]

Fakta menarik lainnya, dalam konteks dukungan dari para jihadis Indonesia, begitu ISIS dideklarasikan, seminggu setelahnya direspon positif oleh komunitas jihadis di Indonesia. Beberapa kelompok yang langsung merespon aktif terhadap ISIS dimaksud adalah Forum Aktivis Syariat Islam (FAKSI) menyatakan baiatnya kepada ISIS. Kelompok ini berasal dari Jawa Barat, Banten, Lampung, dan Riau. [48] Dukungan terhadap ISIS dari para jihadis Indonesia tidak hanya dukungan secara lisan saja. Setidaknya, berdasarkan data yang dihimpun melalui pertukaran data intelgen di negara-negara Asia Tenggara, tercatat setidaknya terdapat sekitar 700-1000 jihadis dari Asia Tenggara, termasuk dari Indonesia.[49]

E. Gerakan Radikalisme Islam di Indonesia: Akar Masalah, Potret Pemikiran, dan Aksi

Sebelum membahas dimensi radikalisme Islam di Indonesia dalam konteks pemikiran maupun aksinya, ada lebih baiknya membahas tentang akar persoalan mengapa radikalisme Islam dapat muncul

[47] Najamuddin Khairur Rijal, *Eksistensi dan* ……, Ibid, hal. 55.
[48] M Zaki Mubarak, *Dari NII ke ISIS: Transformasi Ideologi dan Gerakan dalam Islam Radikal di Indonesia Kontemporer,* Jurnal Episteme, Vol. 10, No. 1, Juni 2015, hal. 92.
[49] Badrus Sholeh, *Dari JI ke ISIS: .....,* Ibid, hal. 217.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

di Indonesia. Tesis ini sesungguhnya dapat digunakan dalam membaca fenomena radikalisme Islam di berbagai belahan dunia Islam lainnya. Tentu saja, akar masalah antara munculnya radikalisme Islam di berbagai tempat tidak sama persis. Misalnya saja, munculnya radikalisme Islam di Indonesia belum tentu sama dengan di Saudi Arabia, Mesir, Pakistan, dan kawasan muslim di negara lainnya. Karena itu, memahami lahirnya radikalisme Islam penting kiranya dalam konteks memahami secara utuh tentang genealogi radikalisme Islam itu sendiri. Karena itu, dibutuhkan perspektif tertentu untuk mengenali fenomena radikalisme Islam di suatu tempat.

Dalam konteks kelahiran radikalisme Islam di Timur Tengah misalnya, seperti telah dibahas sebelumnya, akar persoalan yang menyebabkan munculnya radikalisme Islam justeru berasal dari faktor internal. Walaupun di kemudian hari sinyalemen dimaksud tidak benar adanya. Dalam konteks Arab Saudi yang dianggap sebagai lokus utama lahirnya radikalisme Islam dipicu dari akar persoalan yang sifatnya internal, yakni dugaan praktek-praktek keagamaan yang bersumber dari doktrin dan pelembagaan sufisme atau tasawuf. Pelembagaan tasawuf yang melahirkan berbagai praktek keislaman seperti kultus dan pemujaan kepada guru, ziarah kubur, tarekat, dan masih banyak lagi. Realitas ini dalam konstruksi pemikiran kalangan wahabiyah di-

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

anggap sebagai akar utama kemunduran umat Islam. Realitas ini melahirkan narasi seperti *bid'ah, kurafat, syirik* dan seterusnya. Karena itu, diperlukan apa yang disebut sebagai pembaruan Islam secara internal atau *inward looking*.

Sebaliknya, narasi dari praktek yang dianggap menyimpang dibenturkan dengan rasionalitas barat yang modern dan maju di satu sisi serta kolonisasi barat di sisi lain. Karena itu, sebagai bagian dari pembaruan Islam yang ujung-ujungnya justeru melahirkan radikalisme Islam, di satu sisi ingin melawan hegemoni barat dan di sisi lain ingin meniru rasionalitas mereka. Fakta ini disebut sebagai *outward looking*. Dengan kata lain, munculkan radikalisme Islam dalam konteks sumber aslinya dalam banyak faktor berbeda dengan lahirnya radikalisme Islam di Indonesia nantinya. Dalam pandangan Hadiz, akar-akar radikalisme Islam di Indonesia dapat ditelusuri sejak Orde Baru. Developmentalisme yang menjadi 'ideologi' Orde Baru dalam pembangunan ekonomi dan politik secara perlahan memarginalisasikan para kelas pekerja. Selain itu, para pemodal kecil dan kelas menengah yang terlempar dari kekuasaan dan kalah bersaing dengan para pemodal besar.[50]

[50] Vedi R. Hadiz, *Politik Pembebasan: Teori-Teori Negara Pasca Kolonial*. Insist Press, Yogyakarta, 1999, hal. 27.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Berbagai lapisan sosial, baik kelas menengah, pemodal kecil, maupun kelas pekerja melakukan aliansi berbasis nilai-nilai Islam menyuarakan hak-hak mereka yang termarginalkan oleh negara. Aksi-aksi perlawanan kelompok Islam melahirkan wacana radikalisme Islam. Bahkan, dalam bentuk yang lebih ekstrim melahirkan aksi kekerasan yang dikenal dengan istilah terorisme. Berbagai bentuk radikalisme Islam, bahkan terorisme sekalipun, dalam pandangan Hadiz lahir akibat pertentangan atau perlawanan kelas ini.[51] Dengan kata lain, lahirnya radikalisme Islam atau istilah Hadiz dengan populisme Islam menandakan adanya ketimpangan kelas sebagai akar dari fenomena radikalisme Islam di Indonesia kontemporer.

Dalam konteks Indonesia, mula-mula, akar penyebab lahirnya radikalisme Islam memang mirip seperti gerakan yang sama di Saudi Arabia maupun Mesir. Realitas ini dapat dilihat dari gerakan-gerakan pembaruan Islam di Indonesia yang dipelopori oleh kelompok modernis seperti gerakan Paderi di Sumatera Barat, al-Irsyad, Muhammadiyah, dan beberapa kelompok modernis lainnya. Kelompok modernis ini seperti halnya gerakan wahabisme di

[51] Hadiz, Vedi R. (2009). *Islamic Populism and Political Transition in Post- Soeharto Indonesia*, disampaikan dalam Seminar internasional tentang Transisi Politik di Indonesia, Fisipol UGM, Yogyakarta.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Saudi Arabia menyerang berbagai praktek keislaman di Indonesia, terutama direpresentasikan oleh kaum tradisionalis terutama bersumber dari pelembagaan doktrin tasawuf. Di era 1960-an hingga 1980-an, tema-tema tentang *bid'ah, khurafat, syirik,* dan sejenisme mendominasi dalam 'perang' antara kelompok modernis dan tradisionalis.

Realitas ini mulai bergeser di akhir Orde Baru hingga paska reformasi. Akar radikalisme Islam tidak lagi bersumber dari *inward looking.* Kemunculan atau kebangkitan radikalisme Islam di Indonesia, menurut Hadiz, lebih disebabkan karena faktor kesenjangan kelas. Faktor kelas dan ekonomi menjadi unit maupun perspektif Hadiz dalam memahami tentang akar persoalan bangkitnya radikalisme Islam di Indonesia kontemporer.

Pada pokoknya, aksi-aksi gerakan radikal Islam periode awal diilhami oleh suatu konsepsi pemikiran keislaman yang tidak terakomodir dalam "pertarungan" memperebutkan konstitusi negara dan bentuk pemerintahan Indonesia. Baik pemerintahan Sukarno maupun era Suharto, konsepsi tentang "Negara Islam" selalu dipatahkan oleh kekuatan politik yang menolak diterapkanya konsepsi tersebut sebagai konstitusi negara, menggantikan Pancasila. Akibat kegagalan tersebut, kelompok ini, lebih mengambil dan meneruskan arah perjuanganya melalui gerakan ekstra parlemen dengan membuat gerakan-gerakan sparatis di

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

berbagai daerah, sebagai bentuk penolakan sekaligus berupaya melakukan konsolidasi untuk tetap berupaya mewujudkan cita-cita negara Islam tersebut. Dalam konteks inilah, pembacaan gerakan radikal Islam, dari masa awal penyusunan konstitusi negara, periode awal kemerdekaan hingga saat ini dapat ditemukan relevansi benang merahnya. Dengan demikian, kalau hendak membaca ulang tentang aksi gerakan radikalisme Islam awal, secara historis dapat dipilah pada dua periode ini; yakni periode pemerintahan Sukarno dan era Soeharto. Masing-masing periode tersebut, pada kerangka aksi memiliki ciri dan pola aksi berbeda, walaupun tujuannya tetap sama, yakniperjuangan menegakkan pemerintahan Indonesia berdasarkan sumber hukum Islam secara total.

Sebelum mendeskripsikan lebih luas lagi tentang aksi dan pemikiran Islam radikal awal ini, ada lebih baiknya, dibedakan antara gerakan Islam radikal awal dan Islam radikal kontemporer (awal 1980-an hingga saat ini). Pada Islam radikal awal, pola aksinya, walaupun secara ideologis dipengaruhi oleh pemikiran Timur Tengah, namun pada kerangka aksi di lapangan tidak memiliki keterkaitan langsung. Artinya, keberadaan gerakan ini berdiri sendiri dan terpisah dari mata rantai gerakan aslinya di Timur Tengah. Ia lebih menunjukkan suatu gerakan lokal yang terpisah dari lokus ideologi besarnya di Timur Tengah.

Sementara, munculnya revivalisme Islam di Indonesia, mulai awal 1980-an memiliki ciri yang agak

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

berbeda. Organisasi-organisasi disebut sebagai "Gerakan Islam Baru" (*new Islamic movement*), ini dapat dilacak asal-muasal pemikiranya dari berbagai organisasi Islam di Timur Tengah yang nyata-nyata mengimpor pemikiran dari Timur Tengah adalah gerakan Tarbiyah, HTI, dan kelompok-kelompok Salafi, termasuk Laskar Jihad Ahlusunnah wa al-Jama'ah, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Jama'at Islam (JI).[52] Gerakan Tarbiyah, pemikiranya sangat dekat dengan Ihwanul Muslimin (IM). Bahkan, ia menyebut dirinya sebagai "anak ideologis" IM. HTI secara resmi merupakan cabang dari HT Internasional yang berpusat di Yordania. Sedangkan, Dakwah Salafi, termasuk didalamnya Laskar Jihad adalah himpunan aktivis Dakwah Salafi di Timur Tengah, khususnya Arab Saudi dam Kuwait.[53] Bahkan, Sidney Jones, sebagaimana ditulis oleh Imdad, mengatakan, bahwa Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), memiliki keterkaitan dengan jaringan Jama'ah Islamiyah di Asia Tenggara dan memiliki kontak dengan Osama bin Laden dan Alman al-Tawakhiri. Dengan demikian, inilah fakta yang membedakan antara gerakan Islam radikal awal dengan gerakan yang sama pada era kontemporer sebagaimana dipaparkan diatas.

---

[52] M. Imdadun Rakmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia,* Erlangga, Jakarta, 2005, Hal. 72.

[53] Sidney Jones, *Al-Qaida in Southeast Asia: The case of the "NgrukiNetwork" in Indonesia,* artikel dalam situs International Crisis Group, edisi 8 Agustus 2002.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Seperti disinggung di awal-awal pembahasan, cita-cita untuk mendirikan Negara Islam Indonesia dari DI/TII mengalami kegagalan total dan berakhir pada awal tahun 1960-an. Berbagai usaha DI/TII, baik secara struktural maupun non-struktural dapat dipatahkan oleh pemerintah melalui ABRI pada tahun-tahun tersebut. Akibat dari penangkapan besar-besaran terhadap para aktivis DI/TII, disertai dengan pembunuhan dan pemenjaraan para tokohnya, hal ini memberi inspirasi di kalangan para tokoh yang masih tersisa untuk mengevaluasi ulang bagi gerakan mereka untuk tetap memperjuangkan cita-cita mewujudkan Indonesia sebagai *darul Islam* (Negara Islam). Pada titik ini, kehadiran Masyumi oleh Martin Van Bruinessen dapat dilihat sebagai "metamorphosis" dari gerakan radikal sebelumnya yang tidak lagi mengambil bentuk gerakan sparatis ekstra parlemen, tetapi memilih gerakan politik kepartaian (intra parlemen) melalui partai Masyumi.

Dengan kata lain, sebenarnya, konsolidasi dan evaluasi gerakan radikal Islam selalu dinamis, termasuk pada periode awal. Pada era-era awal gerakan mereka telah melahirkan tahapan-tahapan gerakan yang sistematis. Pada tahap ini, dapat disaksikan lahirnya proses "evolusi" gerakan; dari DI/TII menjadi Masyumi dan menjelma dalam bentuk DDII. Proses dinamika transformasi gerakan ini menggambarkan adanya perubahan dari pilihan gerakan vis-à-vis negara (sparatisme) menjadi oposisi biner (sistem kepartaian atau intra parlemen) dan berubah lagi menjadi kekuatan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

civil society (masyarakat madani) atau ekstra parlemen. Potret ini mengisyaratkan dinamika gerakan Islam yang selalu berubah sesuai dengan konteks perkembangan sosial, politik, dan budaya Indonesia. Pilihan-pilihan perubahan bentuk strategi gerakan ini tentunya disertai dengan argument-argumen yang signifikan sesuai dengan konteks Indonesia. Bukti dari pilihan-pilihan strategi tersebut akan dibuktikan pada bagian selanjutnya.

Jika hari ini, fenomena kehadiran Partai Keadilan Sejahtera (PKS) khususnya, atau PBB, Partai Syarikat Islam (PSI), Partai Umat Islam (PUI), dan sebagainya, dipahami hendak "merevisi" dari gerakan-gerakan radikal Islam sebelumnya, hal ini sebenarnya bukanlah fenomena baru. Sebab, faktanya, era sebelumnya, mobilisasi dan sinergitas gerakan serupa juga terjadi. Hanya saja, secara general agaknya memang dapat dipilah dan dicirikan fase mulai awal 1980-an; yang pertama lebih ditandai dengan penggunaan sistem perbedaan antara potret gerakan radikalisme Islam periose awal dengan simbol yang vulgar; "lasykar" (pasukan tantara), "pemberontakan fisik vis-à-vis negara", "kekerasan" (*violence" dan bersifat* ekstra parlemen. Sebaliknya, pola gerakan kedua lebih ditandai dengan pilihan strategi yang lebih "*soft*" (lunak atau halus). Secara agak simplisitis, belajar dari kegagalan periode awal, periode kedua lebih memilih perpaduan antara strategi sistem kepartaian dan instar parlemen (*state society*) dan ekstra parlemen (*civil society*).

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Agaknya, pilihan strategi kedua ini lebih efektif. Apalagi, dalam konteks transisi menuju tatanan demokratis bangsaini ditandai dengan melemahnya kekuatan negara. Pada ranah gerakan intra parlemen, public luas menyaksikan bagaimana "infiltrasi" kelompok militan ini untuk mewarnai produk hukum dan per-undang-undangan yang ditengarahi syarat dengan UU atau Perda yang bernuansa syariat Islam. Sementara, sayap kekuatan kelompok militant Islam yang bergerak di ekstra parlemen tetap menyuarakan berbagai slogan seputar "*khilafah Islam*", "syariah Islam" anti demokrasi dan seterusnya.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

BAB V
BERAGAM VARIAN GERAKAN RADIKALISME ISLAM DI INDONESIA KONTEMPORER PASKA REFORMASI

A. Pengantar

Dalam perspektif global, kebangkitan gerakan radikalisme atau fundamentalisme Islam telah diramalkan oleh Samuel P. Huntington dalam karyanya; *The Clash of Civilizations.* [1] Dalam karya tersebut, Huntington memprediksi akan terjadi apa yang disebutnya dengan benturan peradaban. Benturan peradaban dimaksud terjadi antara barat dengan beberapa entitas peradaban yang potensial melawan barat ini. Fenomena ini lahir paska berakhirnya era perang dingin, antara barat vis-à-vis Uni Soviet dengan sekutunya. Di antara beberapa entitas peradaban yang potensial menyaingi barat adalah Islam, Taoisme, Shintoisme, Budhisme, dan sebagainya. Namun, dari sekian banyak entitas peradaban, Islam dianggap paling potensial dapat melawan barat. Hal ini didasarkan atas pengalaman sejarah mengenai relasi keduanya.

Bak teori konspirasi, paska polemik karya Huntington tersebut, dunia dikejutkan dengan peristiwa yang mengguncang dunia, yakni pembajakan pesawat domistik Amerika Serikat di New York oleh

[1] Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations,* Foreign Affair; Summer 1993; 72, 3; ABI/INFORM Global, hal. 22-49.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

para teroris lalu menabrakkan pada gedung World Trade Center (WTC) di Washington. Peristiwa ini terjadi pada 11 September 2011. Sejak peristiwa 11 September 2011, mulailah diskursus mengenai Islam dan terorisme atau terorisme Islam. Terorisme Islam menandai suatu fase baru dari fragmentasi radikalisme Islam, fundamentalisme Islam, Islamisme, trans-nasionalisme, dan sebagainya.

Sejak peristiwa 11 September 2011, studi-studi mengenai terorisme Islam maupun radikalisme Islam menjadi pusat perhatian di kalangan para sarjana di berbagai belahan dunia. Dalam perkembangannya, penyelidikan mengenai terorisme Islam memiliki benang merah dengan sosok Osama bin Laden maupun Jama'ah Islamiyah, yakni organisasi teroris yang bertanggungjawab dibalik peristiwa 11 September 2011. Sejak peristiwa 11 September 2011 pula, tesis Huntington seolah-olah mendapat justifikasi secara empiris, bahwa, musuh barat paska berakhirnya perang dingin tidak lain adalah Islam (baca: terorisme). Sebagai konsekwensinya, seperti dikomando, terorisme Islam maupun radikalisme Islam mulai bangkit kembali di berbagai negara-negara yang mayoritas penduduknya adalah muslim, termasuk di Indonesia.

Dalam konteks Indonesia kontemporer, munculnya transisi demokrasi yang ditandai tumbangnya kekuasaan Suharto, beragam varian

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

gerakan radikalisme atau Islam *non-mainstream* muncul dan menjadi bagian penting dari Islam Indonesia. Dari hari ke hari, keberadaan Islam radikal semakin popular di ruang publik kebangsaan. Tidak mengejutkan, ketika jauh hari, tepatnya setelah peristiwa 11 September 2001, KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Ulil Abshor Abdallah telah meramalkan kemungkinan besar pergeseran yang ditandai semakin ke tengahnya Islam radikal atau Islam *non-mainstream* di ruang publik negara-bangsa. Sementara, Islam *mainstream* atau Islam moderat lambat laun mulai tergerus dan bergerak ke kawasan pinggiran. Dalam pernyataan kerasnya, Gus Dur secara tegas mengudar fenomena ini,

> "...belakangan ini suara dari kelompok Islam garis keras tampak mendominasi wacana politik, padahal jumlah pengikutnya tidaklah banyak dibanding pengikut Islam moderat. Oleh karena itu, merupakan tantangan bagi Islam moderat untuk mengambil kembali inisiatif yang selama masa kritis telah terlepas."[2]

Pernyataan Gus Dur dalam perkembangan bukanlah hanya sebatas isapan jempol belaka. Ketika, diskursus tentang Islam Indonesia benar-benar didominasi beragam warna Islam yang "dengan

[2] Kompas, *KH Abdurrahman Wahid: Tantangan bagi Islam Moderat untuk Ambil Inisiatif,* (Jakarta: Kompas, 20 Desember 2001).

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

sengaja" diusung oleh kelompok *non-mainstream* atau Islam radikal itu. Tidak berlebihan, jika dinyatakan wacana publik kebangsaan di 3,dominasi "terorisme Islam" dengan berbagai varian manifesnya, "umat Islam menuntut penutupan gereja", "s*weeping* gerakan anti maksiat di berbagai kota pada bulan Ramadhan", "konstitusionalisme Islam", "perda syariah", dan begitu seterusnya. Pendek kata, sulit untuk membantah bahwa, gerakan Islam *non-mainstream* bukan hanya sekedar menjadi komunitas baru Islam Indonesia, tetapi justru menjadi aktor penting, bagaimana Islam mesti diolah dan dipasarkan ke public. Sementara, Islam *mainstream* atau Islam moderat semakin "menipis" dan boleh dibilang, sekedar menjadi "aktor kawakan" yang "numpang lewat".

Dalam perkembanganya, terdapat dua bentuk berbeda dari gerakan Islam radikal di Indonesia. *Pertama,* gerakan Islam radikal yang masih dalam bentuk seperti yang berkembang di daerah asalnya. Gerakan Islam radikal seperti ini disebut juga dengan istilah gerakan Islam trans-nasional. Gerakan Islam trans-nasional yang paling gampang dikenali dengan dicirikan adanya hubungan atau jaringan secara internasional. Menyebut beberapa di antara gerakan Islam trans-nasional adalah, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Tarbiyah/Ihwanul Muslimin dan Gerakan Salafi-Wahabi. *Kedua,* gerakan Islam radikal yang sifatnya

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

adalah lokal namun juga bermetamorfosis, meskipun secara ideologis sangat berkesusaian dengan gerakan Islam radikal trans-nasional di Timur Tengah. Umumnya, gerakan model kedua ini tidak memiliki hubungan secara langsung dengan organisasi yang sama di luar negeri. Beberapa contoh dapat disebut, misalnya, Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad (LJ), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan sebagainya. Di bawah ini akan didiskripsikan secara singkat beberapa gerakan Islam radikal dimaksud, baik model yang pertama maupun kedua.

B. Hizbut Tahrir Indonesia

Nama awal organisasi ini adalah Hizbut Tahrir (HT). Dilihat dari namanya, HT adalah gerakan sekaligus partai politik Islam yang bersifat internasional (trans-nasional). Partai ini didirikan pada tahun 1952 oleh Imam Taqiyuddin An-Nabhani di al-Quds, Palestina.[3] Namun, pusat kegiatan HT dalam perkembanganya bukan lagi di Palestina, melainkan dipindahkan di Yordania. Sebelum dideklarasikan menjadi partai politik, HT hanya berfokus pada desiminasi gagasan dan rekruitmen anggota. Perubahan status HT menjadi partai politik nampak jelas, ketika an-Nabhani membentuk tim lima. Selain an-Nabhani, tim lima beranggotakan Dawud Hamdan, Munir Syakir, Abdil An-Nabhani dan Ghanim Abduh.

[3] Zeyno Baran, *Hizb Ut-Tahrir, Islam's political Insurgency,* (Washington: The Nixon Center, 2004), hal. 16.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Setelah melalui serangkaian diskusi intensif, Tim Lima pada bulan November 1952 mendaftarkan HT sebagai partai politik kepada Kementerian Dalam Negeri Yordania.[4]

Meski status kepartaian tidak dilegalisasi oleh pemerintah Yordania, tokoh-tokoh HT tetap begitu ekstensif mengembangkan sayapnya di negara tersebut. HT akhirnya berkembang di beberapa kawasan Yordania, seperti Nablus, Tulkarem dan Qalkiyah. Namun, perkembangan HT di Yordania mengalami tekanan kuat sehingga praktis tidak berkembang. Beberapa faktor yang menghambat perkembangan HT dapat diidentifikasi oleh beberapa faktor utama, yakni; *Pertama,* tekanan akibat pemberlakuan undang-undang Yordania yang melarang aktifitas dan kampanye di masjid. *Kedua,* Nabhani dengan koleganya dan memaksa pendiri HT tersebut hengkang ke Beirut (Lebanon). Dalam perkembanganya, HT lambat laun tumbuh dan berkembang di beberapa Negara Timur Tengah, seperti Labon melalui Abdurrahman al-Maliki sejak tahun 1959, dan Mesir yang disebarkan oleh Abd al-Ghani Jabir Sulaiman dan Salahuddin Muhammad Hassan. Meski tidak ada data yang memadai, HT diyakini berkembang pesat di Timur Tenah dan bahkan mulai memasuki Afrika Utara dan Pakistan.

[4] M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia,* (Jakarta: Erlangga, 2005), hal. 53.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Banyaknya tokoh-tokoh HT yang eksodus ke Eropa berdampak pada keberadaan partai tersebut. Di Inggris, misalnya, HT menjadi salah satu gerakan Islam cukup diperhitungkan. Dan seiring dengan itu, HT berkembang di hampir seluruh Negara di dunia, berkembang di hampir seluruh Negara di dunia, dan bahkan di negara-negara bekas Uni Soviet (Tajikistan, Uzbekistan dan Kirgistan).[5] Dengan kata lain, gerakan HT lambat laun menjadi gerakan Islam yang sifatnya trans-nasional, tidak terkecuali juga berkembang di Indonesia.

Dalam konteks dinamika gerakan Islam radikal di Indonesia, keberadaan Hizbut Tahrir sebenarnya sudah mulai ditemukan jauh sebelum runtuhnya Orde Baru. Di Indonesia, nama HT ditambah dengan 'Indonesia,' sehingga sebutannya adalah Hitbut Tahrir Indonesia (HTI). Dalam kebijakan Orde Baru yang melarang berbagai gerakan Islam politik, HTI melakukan konsolidasi organisasi menggunakan sistem gerakan bawah tanah. Diyakini, HTI pada dasarnya sudah berkembang di Indonesia sejak tahun 1982 yang dibawa oleh seorang yang bernama Abdurrahman al-Bagdadi dan Mushtofa. Baghdadi adalah pendatang dari Lebanon yang memang sejak awal berasal dari keluarga aktifis HT. Al-Bagdadi kali pertama datang dan menetap di Indonesia melalui

[5] M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia,* (Jakarta: Erlangga, 2005), hal. 53.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Abdullah bin Nuh yang juga pengasuh pesantren al-Ghazali pada tahun 1981 untuk membantu Pesantren al-Ghazali yang diasuhnya.[6] Sementara, Mushtofa mulai intens berkenalan dengan HT ketika ia dikirim oleh orang tuanya berpandangan modernis dan memiliki kedekatan dengan DDII saat belajar di Jordania.[7]

C. Tarbiyah-Ikhwanul Muslimin

Antara Tarbiyah dan Ikhwanul Muslimin sesungguhnya dua hal yang beda, namun memiliki keterkaitan yang tidak dapat dipisahkan. Tarbiyah sesungguhnya merupakan Ormas Islam. Gerakan Tarbiyah sangat terinspirasi oleh gagasan-gagasan Ikhwanul Muslimin (IM) di Mesir. IM didirikan oleh Hassan al-Banna di Mesir pada tahun 1928.[8] Pada awal perkembangannya, IM terfokus di Propinsi Ismailiyyah dan kawasan perdesaan Mesir. Dalam perkembanganya, IM mengalami perluasan luar biasa yang tidak hanya di Mesir, melainkan juga kawasan Timur Tengah. Di Irak, IM tumbuh dan berkembang setelah didirikan oleh Muhammad Mahmud al-Showwaf, di Syiria oleh Mushtofa al-Syiba'i dan di

[6] Sri Mulyatu, "Pertarungan (Pemikiran) NU dalam kelompok Islam Lain", *Jurnal Taswirul Afkar, Edisi No. 21 Tahun 2007,* hal. 18.
[7] M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia,* (Jakarta: Erlangga, 2005), hal. 99.
[8] Azyumardi Azra, "Fenoma Fundamentalisme Dalam Islam, Survey Historis dan Doktrinal", *Jurnal Ulumul Qur'an, No. 3, Vol. IV, 1993,* hal. 21.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Yordania melalui gerakan Abdul Lathif Abu Qurroh. Tidak hanya itu, perkembangan ekspansif IM terus menemukan bentuknya yang ditandai dengan jaringan IM lebih dari 70 negara muslim di seluruh dunia.[9]

Gerakan Tarbiyah identik dengan Ikhwanul Muslimin (IM) juga menjadi salah satu varian gerakan Salafi yang berkembang di tanah air. Dan disebut-sebut, gerakan inilah yang mempelopori berdirinya Partai Keadilan (PK) atau Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Kali pertama, Tarbiyah disebarkan serta dipopulerkan oleh Imaduddin Abdurrahim melalui diskusi-diskusi intensif yang diselenggarakan oleh Lembaga Dakwah Kampus (LDK) yang menggunakan Masjid Salman Institut Teknologi Bandung (ITB) sebagai pusat aktifitasnya. [10] Transmisi gerakan Tarbiyah semakin mengemuka, ketika gerakan yang dibangun oleh Imaduddin mendapat dukungan dari Alumni Lembaga Ilmu Islam dan Sastra Arab (LIPIA) Jakarta yang saat itu masih bernama Lembaga Pengajaran Bahasa Arab (LPBA). Para alumni ini mendapatkan rujukan tentang gagasan IM melalui interaksi langsung mereka dengan aktifis IM, ketika

[9] M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia,* (Jakarta: Erlangga, 2005), hal. 28.
[10] James J. Fox, "Currents in Contemporary Islam in Indonesia", Harvard Asia Vision 21, 29 April – 1 May, 2004.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

mereka mendapatkan beasiswa melanjutkan studinya di Timur Tengah.[11]

Gerakan IM semakin menemukan bentuknya seiring dengan kembalinya alumni Timur Tengah di tanah air. Para alumni memainkan peran penting dalam pembiakan gerakan Tarbiyah di tanah air.[12] Peran-peran penting para alumni Timur Tengah ini, antara lain adalah; *Pertama,* mereka berperan sebagai penerjemah, sehingga aktifis-aktifis Tarbiyah yang kebanyakan berasal dari perguruan tinggi umum dapat memahami IM secara utuh. Rahman Zainuddin, misalnya, alumni perguruan tinggi Syiria menjadi penerjemah buku "*Ma'alim fi al-Thariq"* karya Sayyid Qutb. Hasil terjemahanya menjadi referensi utama bagi gerakan dakwah kampus di kemudian hari. Sejak itu pula, hampir karya-karya utama tokoh IM Timur Tengah berhasil diterjemahjan oleh aktifis Tarbiyah di tanah air, termasuk trilogi karya Said Hawa, Mushtofa Masyhur, Muhammad al-Ghazali, Yusuf Qordhawi, dan sebagainya. *Kedua,* kebanyakan alumni Timur Tengah langsung memegang posisi kunci, sebagai pendidi (*murobbi*) di berbagai halaqah-halaqah di seluruh Indonesia. Selain itu, saat Tarbiyah menjadi PK maupun PKS, para fungsionaris utama tidak lain adalah para alumni Timur Tengah ini.

[11] M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia,* (Jakarta: Erlangga, 2005), hal. 83-84.
[12] M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia,* (Jakarta: Erlangga, 2005), hal. 88-89.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Puncak kematangan gerakan Tarbiyah di Indonesia mulai terlihat pada awal tahun 1990-an. Saat itu, aktifis-aktifis Tarbiyah praktis menguasai organisasi intra kampus di sebagian besar perguruan tinggi umum negeri yang bergengsi di tanah air. Perguruan Tinggi Negeri seperti ITB, IPB, UI, UGM, Unair, UB dan seterusnya menjadi basis kaderisasi IM ini. Dan seiring dengan munculnya krisis nasional pada tahun 1998, aktifis Tarbiyah mendirikan Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI) dan Himpunan Antar Muslim Kampus (HAMMAS), tepatnya di bulan April 1998. Setelah jatuhnya Suharto, beberapa tokoh kunci gerakan Tarbiyah terlibat aktif dalam pembentukan Partai Keadilan (PK). [13] KAMMI maupun HAMMAS bagi Tarbiyah maupun IM merupakan sayap organisasi kemahasiswaan yang bertugas merekrut serta melakukan kaderisasi para anggotanya di berbagai kampus negeri tersebut.

D. Jama'ah Islamiyah (JI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI)

Jama'ah Islamiyah (JI) merupakan gerakan Islam radikal yang didirikan oleh Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir pada tahun 1995 di

[13] Anathony Bubalo and Greg Fealy, *Joining the Caravan? Middle East, Islamism and Indonesia,* (New South Wales: The Lowy Institute for International Policy, 2005), hal. 69.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Malaysia.[14] Bukan hanya sekedar radikal, namun dalam perkembangannya, JI berubah menjadi organisasi Islam teroris yang bertanggungjawab dalam berbagai peristiwa peledakan bom di Indonesia seperti telah disinggung dalam bab sebelumnya. Pembentukan JI disebut-sebut sebagai realisasi dari cita-cita Sungkar yang sejak tahun 1970-an sudah mengisyaratkan perlunya organisasi baru yang dapat bekerja lebih efektif guna mencapai sebuah negara Islam. Akhirnya, keduanya berhasil mendirikan organisasi yang dinamakan Jama'ah Islamiyah. Organisasi JI dibentuk oleh duo hadrami ini semasa pelarian keduanya dari Indonesia ke Malaysia. Beberapa ajaran atau doktrin pokok dan kunci dalam organisasi JI ditekankan pada; (1) Perekrutan, (2) Pendidikan, (3) Ketaatan, dan (4) Jihad."[15]

Pendirian organisasi JI oleh Sungkar dan Ba'asyir sesungguhnya diinisiasi keduanya setelah pecah kongsi dengan pimpinan Negara Islam Indonesia (NII), yakni Ajengan Masduki. Dalam sgtruktur NII versi Ajengan Masduki, Abdullah Sungkar menjabat sebagai Menteri Luar Negeri dan Abu Bakar Ba'asyir menduduki sebagai wakil menteri luar negeri. Perpecahan antara Sungkar dan Ajengan Masduki sebagai pimpinan NII dipicu oleh perebutan pengaruh

[14] Sumber lain menyebutkan, JI didirikan pada tanggal 1 Januari oleh Abdullah Sungkar.
[15] ICG, *Indonesia: Bagaimana Jaringan Jama'ah Islamiyah Beroperasi*, (Jakarta-Brussel: International Crisis Group, 2002), hal. 5.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

kedua, terutama dalam pengiriman sukarelawan dari Indonesia ke berbagai Kamp militer di Afganistan. Selain itu, alasan perpecahan keduanya, secara ideologis juga dipicu oleh ideologi keislaman. Diketahui, Ajengan Masduki dalam praktek amalan keislaman menganut madzhab al-Syafii serta mengamalkan ajaran tarekat sufi.

Puncak perseteruan keduanya terjadi justeru saat kunjungan Ajengan Masduki ke salah satu Kamp di Afganistan yang didampingi oleh Sungkar. Seperti telah disekenario Sungkar, pada saat kunjungan tersebut, Ajengan Masduki diminta menjadi imam dalam shalat subuh berjamaah yang diikuti oleh para mujahidin dari Indonesia yang sebagian besar adalah anak buah Sungkar. Saat menjadi imam shalat subuh tersebut, Ajengan Masduki selain membaca qunut juga wasilah kepada para wali sebagai ciri pengamal ajaran sufi. Sontak, para makmum yang ikut jamaah shalat tersebut mengalami kegaduhan. Berbagai klaim bid'ah, sesat, syirik dan seterusnya ramai diberbincangkan terhadap Ajengan Masduki. Berawal dari peristiwa itulah, antara Ajengan Masduki dan Sungkar terjadi polemik. Karena, Sungkar secara ideologi keagamaan menganut faham Wahabiyah. Puncak dari polemik tersebut berujung pada keluarnya Sungkar dari NII dan mendirikan organisasi baru yang diberi nama "al-Jamaah al-Islamiyah." Meskipun nama asli organisasi yang didirikan duo hadrami adalah "al-

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Jamaah al-Islamiyah," namun, dalam perkembangan lebih sering disebut Jamaah Islamiyah.

Kali pertama, penyebaran JI lebih banyak dilakukan melalui Pondok Pesantren Lukmanul Hakim di Johor, Malaysia. Luqmanul Hakim dibuka pada tahun 1992 oleh Abdullah Sungkar dengan Mukhlas sebagai kepala sekolahnya. Sekolah ini secara total mengintrodusir sistem pembelajaran yang dikembangkan di Pesantren al-Mukmin, Ngruki, Solo yang juga didirikan oleh Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir. Setelah dibentuknya JI pada tahun 1993, Peantren Luqmanul Hakim menjadi pusat kendali Mantiqi I, dimana hampir seluruh anggota utamanya memiliki hubungan dengan sekolah itu. Seluruh anggota JI sebagai pelaku pengeboman yang paling dikenal seperti Hambali, Mukhlas, Amrozi, Ali Imron, Zulkarnaen, Faturrahman al-Ghozi, Dumatin, Imam Samudra, Azhari dan juga Noordin sendiri, pernah mengajar atau belajar di Pesantren al-Mukmin, Gruki, Solo ini.[16]

Dalam perkembanganya, JI semakin ekstensif penyebaranya, ketika gerakan ini mulai merintis alternatif perekrutan selain melalui Pesantren Luqmanul Hakim. Hal ini terlihat, misalnya, antara tahun 1999-2000 takala JI semakin intensif merekrut banyak anggota untuk mendukung operasinya dan

[16] ICG, *Terrorisme di Indonesia: Jaringan Nordin M Top,* (Jakarta-Brussel: International Crisis Group, 2006), hal. 3.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dilatih di luar negeri, khususnya di berbagai kamp di Afganistan. Untuk mendukung percepatan perekrutan anggota, JI membentuk aliansi Jihad atau kelompok jihad regional (*rabithatul mujahidin*). Aliansi ini bertujuan membangun kerja sama baik dalam bentuk berbagai pelatihan, penyediaan perlengkapan senjata, bantuan keuangan maupun operasi teroris. Dengan aliansi ini, JI berhasil menembus kalangan muslim minoritas Rohingya yang berbasis di Myanmar dan Muslim minoritas di Philipina Selatan.[17]

Dalam perkembanganya, gerakan Islam radikal dan teroris ini bermetamorfosis dengan membentuk organisasi baru bernama Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Gerakan ini didirikan oleh Abu Bakar Ba'asyir pada tanggal 5 Agustus tahun 2000 bersama koleganya yang terkenal dengan nama Irfan Awwas Suryahardy dan Mursalin Dahlan.[18] Deklrasi organisasi ini dilakukan di Yogyakarta bersamaan dengan berlangsungnya Kongres I MMI. Dalam dokumen resmi mereka, "Mengenal Majelis Mujahidin" tahun 1999, MMI dibentuk sebagai wadah bagi sejumlah tokoh Islam Indonesia untuk mengemban misi penegakan syariat Islam, tepatnya, menegakan segala aturan hidup yang diajarkan oleh agama Islam yang

[17] Lukam Haki, *Terrorisme di Indonesia*, (Surakarta: FSIS, 2004), hal. 50.
[18] James J. Fox, "Currents in Contemporary Islam in Indonesia", *Harvard Asia Vision 21, 29 April – 1 May, 2004;* ICG, *Indonesia: Bagaimana Jaringan Jama'ah Islamiyah Beroperasi*, Jakarta-Brussel: International Crisis Group, 2002), hal. 5.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad.[19]

Sesungguhnya, lahirnya MMI tidak juga disebut sebagai metamorfosis dari JI. Alasannya, karena dalam waktu bersamaan, Abu Bakar Ba'asyir merangkap dua jabatan dalam posisinya sebagai ketua, yakni ketua JI menggantikan Sungkar yang telah meninggal dan ketua (*amir al-Aam*) dari MMI itu sendiri. Deklarasi pendirian MMI sempat membuat kebingungan di antara kader JI. Kebingunan para kader jaringan JI dapat dimengerti karena eksitensi JI adalah organisasi yang bergerak di bawah tanah yang mengandalkan militansi ideologis dan ketrampilan paramiliter. Sebaliknya, MMI tidak lain adalah Organisasi Kemasyarakatan (Ormas) keislaman yang bersifat publik. Atas dasar ini, di kalangan para anggota dan pengurus JI terjadi silang pendapat, bahkan perpecahan, sebagian besar anggota yang setia kepada Sungkar meminta agar Ba'asyir memilih di antara satu. Kla memilih menjadi ketua MMI, agar jabatan ketua JI ditanggalkan. Sementara, para pengikut Ba'asyir, terutama dari Pesantren Ngruki, meminta agar dua jabatan tersebut tetap disandang Ba'asyir.

[19] Muhammad Anshor, *Kemunculan Radikalisme Islam Indonesia Pasca Suharto*, (Pekanbaru: Jaringan Studi Pemberdayaan Demokrasi Lokal, 2007), hal. 12.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Sebelum Sungkar meninggal, dia tidak menyiapkan kader secara khusus sebagai suksesor dirinya di JI. Ba'asyir menggantikan posisinya sebagai ketua JI lebih disebabkan karena dirinya satu angkatan dan teman seperjuangan Sungkar. Hambali, secara diam-diam, dari Malasyia terbang ke Indonesia menemui Ba'asyir seraya memintanya agar menggantikan posisi Sungkar. Tindakan Hambali tanpa koordinasi sesungguhnya menimbulkan tanda tanya. Namun, demi keutuhan JI, akhirnya seluruh komponen JI menerima Ba'asyir menggantikan posisi Sungkar sebagai ketua JI. Dari sini, benih-benih ketidak puasan terhadap sosok kepemimpinan Ba'asyir sudah terlihat secara nyata, namun, para eksponen JI enggan berkonflik secara terbuka.

Dalam perkembangannya, kepemimpinan Ba'asyir dirasa lemah dibanding dengan Sungkar. Hal ini terlihat pada beberapa kebijakan Ba'asyir yang tidak mengikuti pola-pola lama kepemimpinan amir atau ketua sebelumnya. Salah satu kebijakan Ba'asyir yang dianggap membingungkan adalah kebijakan rekrutmen secara massif oleh masing-masing ketua Mantiqi seraya membaitnya. Padahal, kebijakan sebelumnya, yang berhak membait tidak lain adalah seorang amir atau ketua JI sendiri. Lebih-lebih setelah Ba'asyir tanpa koordinasi secara tiba-tiba mendirikan MMI. Banyak anak buah Sungkar yang direkrut di Indonesia, terutama kaum pemuda yang lebih militan,

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

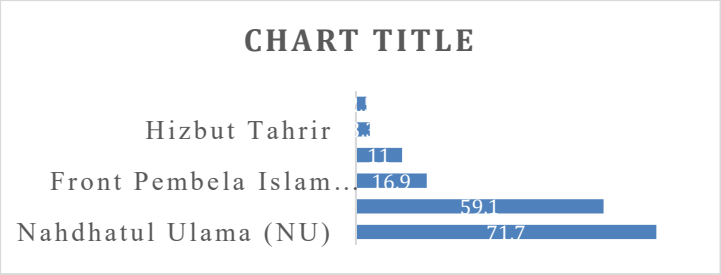
sangat tidak puas dengan peralihan kepemimpinan ke tangan Abu Ba'asyir. Kelompok yang lebih muda tersebut antara lain adalah Abdul Aziz alias Imam Samudra, Ali Gufron alias Muchlas, dan Abdullah Anshari alias Abu Fatih. Kelompok muda ini mengklaim sosok Abu Ba'asyir dinilai terlalu lemah dan terlalu bersikap akomodatif serta mudah dipengaruhi orang lain. Di tengah konflik internal di JI, Ba'asyir memilih tetap memegang kendali sebagai amir JI, alias rangkap jabatan dengan MMI, namun menunjuk Zulkarnaen, anggota senior markaziah sebagai pelaksana tugas JI.

Secara internal JI, meskipun Zulkarnaen telah memainkan peran-peran sebagai pelaksana tugas, namun posisi rangkap jabatan masih tetap dipersoalkan di antara para eksponen JI. Banyak pertanyaan-pertanyaan di kalangan kader JI yang tidak dapat dijawab oleh Ba'asyir sendiri. Misalnya, apakah boleh mengikuti kedua organisasi itu: Menjadi kader JI sekaligus menjadi kader MMI. Terhadap masalah ini sama sekali tidak ada kejelasan. Sebagian menyatakan menerima posisi rangkap keanggotaan dan sebagian lainnya menolak. Puncak kekecewaan dilontarkan oleh eksponen Mantiqi II. Sebagian dari oksponen Mantiqi II ini hingga mengungkapkan kekecewaan dengan menyatakan: "Sekarang kita tidak perlu berjamaah dan berjihad tidak perlu ikut

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

jamaah. Siapapun yang ingin berjihad dapat gabung bersama."[20]

Hingga tahun 2003, dukungan masyarakat terhadap MMI nampaknya mulai diperhitungkan. Selain FPI, masyarakat lebih memilih MMI dalam memberikan dukunganya daripada kepada HTI. Table 3 dibawah menunjukan, MMI mendapat dukungan 11%, sebuah nilai yang jauh melebihi HTI yang hanya mendapat 3,3%.[21]



Tidak mengherankan jika, keberadaan MMI di ruang publik kebangsaan sampai saat itu cukup popular di kalangan masyarakat. Popularitas ini dapat dilihat dari Laporan Lembaga Survey Indonesia (LSI) tahun 2005. Ketika masyarakat ditanya "Organisasi Islam apa saja yang pernah dilihat, didengar, dan dibaca", maka jawab mereka cukup mengejutkan. MMI menempati ranking ke 4 di bawah NU,

[20] Nasir Abas, *Membongkar Jamaah Islamiyah: Pengakuan Mantan Anggota JI,* Grafindo Khasanah Ilmu, Jakarta, 2007, hal. 306.
[21] Lembaga Survei Indonesia (LSI), *Survey Opini Publik: Toleransi Masyarakat Indonesia,* (Jakarta: LSI, 16 Maret 2005), hal. 15.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Muhammadiyah, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Sebanyak 64,7% masyarakat pernah mendengar, melihat, atau membaca keberadaan MMI, dan ini berarti lebih popular disbanding FPI yang hanya mendapatkan 37,4%.[22]

Dalam perjalanan organisasi MMI, kepemimpinan Ba'asyir ternyata juga tidak berusia panjang. Hal ini disebabkan oleh adanya faksi-faksi di dalam MMI, terutama antara kader Sungkar atau JI yang masih tersisa dan kader Ba'asyir sendiri, terutama dari Pesantren Ngruki. Bibit-bibit perseteruan dalam MMI mulai terasa setealh 2003. Meskipun Ba'asyir dalam penjara, pada Konggres MMI kedua, 2003, Ba'asyir tetap terpilih sebagai amir kembali. Benih perpecahan pertama muncul terkait dengan fatwa politik Ba'asyir yang kurang disetujui oleh *ahlu al-Halli wa al-Aqdi* dan *lajnah tan fidliyah*. Fatwa dimaksud mengenai seruan Ba'asyir untuk mendukung PKS dan PBR dalam Pemilu 2004 serta dukungan terhadap Amin Rais sebagai presiden 2004. Sikap politik ini menyecewakan terhadap sebagian anggota MMI. Sikap kekecewaan ini justeru dimotori oleh M. Thalib yang dalam struktur MMI menjabat sebagai wakil amir. Alasan penolakan terhadap fatwa Ba'asyir didasarkan pada doktrin dasar MMI yang

[22] Lembaga Survei Indonesia (LSI), *Survei Nasional: Dukungan dan Penolakan Terhadap Radikalisme Islam,* (Jakarta: LSI, 16 Maret 2005), hal. 15.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

menolak konsep demokrasi. Dukungan terhadap PKS dan PBR sama halnya dengan mendukung sistem demokrasi. Selain itu, dalam pandangan M. Thalib dan kader lainnya, kedua parpol tersebut tidak memiliki kepedulian terhadap Ba'asyir selama dia di penjara. Lebih baik PPP maupun PBB yang lebih peduli terhadap Ba'asyir dalam memberikan advokasi terhadap dirinya selama di penjara.

Perbedaan visi antara Ba'asyir dengan M. Thalib semakin mengemuka dalam hal pandangan mengenai managemen organisasi MMI. Dalam pandangan M. Thalib, MMI sebaiknya dikelola dengan prinsip kolegial sebagaimana organisasi modern lainnya. Dengan kata lain, M. Thalib ingin menegaskan, bahwa, dalam kepemimpinan MMI dapat terjadi regenerasi. Sebaliknya, dalam pandangan Ba'asyir, sejak awal, MMI disetting dan dibentuk menganut prinsip tauhid. Dengan kata lain, Ba'syir sejak awal pembentukan MMI, bahwa, prinsip ke-amir-an bertanggungjawab secara langsung kepada Allah dan bukan kepada orang-orang yang mengangkat dirinya. Oleh karena itu, masih dalam pandangan Ba'asyir, jabatan amir adalah absolut, seumur hidup, sepanjang dirinya tidak melanggar prinsip-prinsip syariat Islam.

Puncak perselisihan antara Ba'asyir dengan M. Thalib terjadi pada saat terjadinya Konggres MMI ketiga. Sama dengan konggres kedua, Ba'asyir tidak

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dapat hadir dalam arena itu karena posisinya masih dalam penjara. Konggres masih tetap berjalan lancar dan menghasil keputusan adanya kepemimpinan baru. M. Thalib terpilih sebagai amir baru MMI, didampingi sosok Abu Jibril, anggota senior alumni Afganistan sebagai wakil amir. Sedangkan, *lajnah tanfidliyah* dipegang oleh duet, Ifan Awwas dan Shobirin Sakur.[23] Abu Bakar Ba'asyir yang tersingkir sebagai amir dalam konggres ketiga, secara resmi mengajukan pengunduran diri dari MMI pada 19 Juli 2008.

Setelah resmi keluar dari MMI, dalam perkembangan selanjutnya, Abu Bakar Ba'asyir mendirikan Ormas baru bernama "Jamaah Anshorut Tauhid" (JAT). JAT sendiri didirikan Ba'asyir bersama aktivis dakwah di Solo yang masih setia kepadanya seperti Muzayyin, Wahyudin, Afif Abdul Majid, Halawi Makmun, dan anak Abu Bakar Ba'asyir sendiri, yakni Abdur Rohim Ba'asyir. Deklarasi JAT dilakukan di Asrama Haji Bekasi pada 17 September 2008. Deklarasi JAT mampu menyedot perhatian ribuan publik dan dihadiri Ormas Islam seperti FPI, HTI, GPI, Forum Umat Islam (FUI), Forum Komunikasi Aktifis Masjid (FKAM), Front Pemuda Islam Surakarta (FPIS), serta beberapa eksponen MMI. Di antara yang hadir, tidak ketinggalan adalah para alumni Afganistan seperti Yasin, Syawal, Farihin ibnu Ahmad (Yasir), Abu

[23] Nasir Abas, *Membongkar Jamaah Islamiyah:* .....Ibid, hal. 267.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Jibril, Abdul Kohar, Suhail, Pepen, Rafiq, dan puluhan alumni Afganistan lainnya.

E. Front Pembela Islam

Front Pembela Islam (FPI) dibentuk dan dideklarasikan di halaman Pondok Pesantren al-Umm, Kampung Utan, Ciputat-Jakarta Selatan oleh Habib Riziq. [24] Tokoh yang bernama lengkap al-Habib Mohammad Rizieq bin Husein Syihab ini masih memegang posisi kunci di FPI, tepatnya Ketua Umum Majelis Tanfidzi Dewan Pimpinan Pusat FPI sampai tahun 2008. Meskipun FPI sifatnya lokal, namun, dalam perkembangan di kemudian hari, Ormas ini berkembang secara pesat. Latar belakang Habib Riziq Syihab yang beretnis Arab mungkin menjadi salah satu daya magnetnya. Karena itu, tidak heran apabila FPI mendapat sambutan luas, terutama di kalangan masyarakat miskin kota di Jakarta dan berbagai kota besar di Indonesia.

Terdapat tiga alasan utama dibalik pembentukan dan deklarasi Front Pembela Islam (FPI). *Pertama*, masih kentaranya penderitaan panjang ummat Islam di Indonesia karena lemahnya kontrol sosial penguasa sipil maupun militer akibat banyaknya pelanggaran HAM yang dilakukan oleh oknum

[24] Muhammad Anshor, *Kemunculan Radikalisme Islam Indonesia Pasca Suharto*, (Pekanbaru: Jaringan Studi Pemberdayaan Demokrasi Lokal, 2007), hal. 10.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

penguasa. *Kedua,* masih merajalelanya kemungkaran dan kemaksiatan yang semakin merajalela di seluruh sektor kehidupan. *Ketiga*, diilhami oleh kewajiban untuk menjaga dan mempertahankan harkat dan martabat Islam serta ummat Islam.

Dalam pernyataan Habib Riziq yang dimuat oleh Hidayatullah, 14/XII/Agustus/1999 secara tegas dinyatakan, kehadiran FPI adalah untuk mengambil inisiatif menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* atau memerintahkan kebaikan dan mencegah kemungkaran. Dalam pandanganya, "banyak kawan-kawan aktivis Islam yang menentang judi, prostitusi, dan minuman keras, tetapi mereka tidak bisa melakukan apa-apa. Karena itu, menurutnya, kemaksiatan tetap merajalela. Hal ini dikarenakan potensi umat belum dimaksimalkan, dan untuk itu perlu penggalangan kekuatan masalah-masalah di atas dapat diatasi.[25]

Dalam perkembanganya, aksi-aksi Front Pembela Islam (FPI) juga menunjukan secara jelas eksklusivisme dan radikalisme terbilang paling kuat dibanding dengan gerakan Islam radikal lainnya di tanah air. Berdasarkan catatan Wahid Institut (WI) Jakarta, eksklusivisme dan radikalisme FPI memiliki varian manifest yang sangat beragam, mulai

[25] Muhammad Anshor, *Kemunculan Radikalisme Islam Indonesia Pasca Suharto*, (Pekanbaru: Jaringan Studi Pemberdayaan Demokrasi Lokal, 2007), hal. 10.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

penutupan tempat ibadah hingga penggunaan cara-cara kekerasan (Lihat: tabel 2). Dalam perkembangannya, FPI terus memainkan gerakan-gerakan penting di berbagai aksi demontrasi maupun tindakan-tindakan yang mengarah kepada kekerasan di berbagai daerah di Indonesia.

Tabel 2:

Beberapa Contoh Aksi-Aksi Eksklusif dan Radikal Front Pembela Islam Versi Wahid Institute Jakarta

No	Waktu Kejadian	Bentuk Aksi
01	27 Agustus 2001	Ratusan masa yang tergabung dalam Front Pembela Islam (FPI) berunjuk rasa di Gedung DPR/MPR. Mereka menuntut DPR/MPR untuk mengembalikan Pancasila sesuai Piagam Jakarta.
02	09 Oktober 2001	FPI membuat keributan dalam aksi demonstrasi di depan kedutaan Amerika Serikat dengan merobohkan Barikade kawat berduri dan apparat keamanan menembakkan gas air mata dan Meriam air.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

03	15 Oktober 2001	Polda Metrojaya menurunkan sekitar 1000 petugas dari empat Batalyon di Kepolisian untuk mengepung kantor Front Pembela Islam (FPI) di Jalan Petamburan III Jakarta Barat dan berakhir dengan bentrokan antara dua kelompok tersebut.
04	07 November 2001	Terjadi bentrokan Lasykar Jihad Ahlusunnah wal jama'ah dan Front Pembela Islam dengan mahasiswa pendukung terdakwa Mixilmina Munir di Pengadilan Negeri Jakarta Selatan.
05	15 Maret 2002	Panglima Lasykar FPI, Tubagus Muhammad Siddiq menegaskan, aksi sweeping terhadap tempat-tempat hiburan yang terbukti melakukan kemaksiatan merupakan hak dari masyarakat.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

06	15 Maret 2002	Satu truk massa FPI mendatangi diskotik di Plaza Hayam Muruk (Jakarta).
07	15 Maret 2002	Sekitar 300 massa FPI merusak sebuah tempat hiburan, Mekar Jaya Billiard di jalan Prof. Dr. Satriyo no. 241, Karet Jakarta.
08	24 Maret 2002	Sekitar 50 massa FPI mendatangi diskotik New Star di Jalan Raya Ciputat. Mereka menuntut penutupan tempat hiburan tersebut.
09	24 Mei 2002	Puluhan Massa FPI di bawah pimpinan Tubagus Siddiq menggrebek sebuah Gudang minuman di Jalan Petamburan VI, Tanah Abang – Jakarta Pusat.
10	26 Juni 2002	Usai berunjuk rasa menolak Sutioso di Gedung DPRD DKI Jakarta, massa FPI merusak sejumlah kafe di Jalan Jaksa yang berlokasi tidak jauh dari

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

		Gedung DPRD. Dengan menggunakan tongkat bamboo, sebagian massa merusak diantara, Pappa Kafe, Allis Kafe, Kafe Betawi, dan Margot Kafe.
11	4 Oktober 2002	FPI melakukan sweeping di beberapa tempat hiburan
12	22 Mei 2003	Koordinator lapangan FPI, Tubagus Siddiq bersama 10 anggota Lasykar FPI menganiaya seseorang pria di jalan tol.
13	03 Oktober 2004	FPI menyerbu perkarangan sekolah Sang Timur sambil mengacung-acungkan senjata sambil memerintahkan para suster agar menutup gereja dan sekolah Sang Timur. FPI menuduh orang-orang Katholik menyebarkan agama Katholik karena mereka menggunakan Gedung olah raga sebagai gereja.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

14	22 Oktober 2002	FPI merusakan pengrusakan kafe dan terlibat keributan dengan warga di Kemang.
15	23 Desember 2002	150 anggota FPI terlibat bentrok dengan petugas satuan pengaman Jakarta International Container Terminal (JICT).
16	27 Juni 2005	FPI menyerang Kontes Miss Waria di Gedung Sarinah Jakarta
17	9 dan 15 Juli 2005	Ratusan orang yang memakai atribut FPI dan GUI yang dipimpin oleh Habib Abdurrahman Assegaf menyerang Jama'ah Ahmadiyah di Parung-Bogor, dan memaksa untuk mengosongkan seluruh kompleks bangunan tersebut serta meamksa polisi memasang police line.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

18	02 Agustus 2005	Dewan Pimpinan Wilayah FPI Kabupaten Purwakarta Jawa Barat menekan kepada pengelola taman kanak-kanak Tunas Pertiwi di Jalan Bangunsari menghentikan kebaktian sekaligus membongkar bangunannya. Jika tidak, FPI mengancam akan menghentikan dan membongkarnya.
19	05 Agustus 2005	FPI dan FUI mengancam akan menyerang Jaringan Islam Liberak (JIL) di Utan Kayu.
20	22 September 2005	FPI memaksa agar pameran foto bertajuk Urban/Culture di museum Bank Indonesia Jakarta diitutup.
21	16 Oktober 2005	FPI mengusir Jemaat yang akan melakukan kebaktian di Jatimulyo Bekasi Timur.
22	12 April 2006	FPI menyerang dan merusak kantor majalah Playboy.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

23	20 Mei 2006	FPI melakukan penggrebekan di 11 lokasi yang dinilai sebagai tempat maksiat di Kampung Kresek, Jatisampurno, Pondok Gede.
24	21 Mei 2006	FPI menyegel kantor Fahmina Institute di Cirebon
25	23 Mei 2006	FPI mengusir KH Abdurrahman Wahid dari forum Dialog Lintas Agama di Purwakarta

Catatan penting yang mesti dinyatakan bahwa, ada momentum khusus yang mesti menghadirkan aksi-aksi FPU di berbagai tempat, yakni momentum Ramadhan. Hampir semacam menjadi tradisi, setiap bulan Ramadhan selalu saja muncul aksi FPI yang dikemas dengan slogan "Operasi Anti Maksiat". Beberapa bentuk nyata aksi FPI di bulan tersebut, diantaranya, pemaksaan penutupan tempat hiburan, penutupan warung makan yang buka pada siang hari, sweeping minuman keras, Razia PSK, dan bahkan memukuli orang yang tidak berpuasa.

Fakta yang cukup mengejutkan adalah mengenai penerimaan masyarakat terhadap aksi-aksi FPI ternyata cukup tinggi dan melampaui MMI, JIL dan HTI. Dukungan masyarakat terhadap aksi FPI

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

mencapai 16,9%, sementara MMI (11%), JIL (3,5%) dan HTI hanya mendapat (2,5%). [26] Selain itu, dibanding dengan gerakan Islam radikal lainnya diluar MMI, nama Front Pembela Islam (FPI) ternyata cukup popular. Survey LSI pada tahun 2005 merilis popularitas FPI sebesar 37,4%. Popularitas ini melampaui gaung HT yang hanya sebesar 12,1%, Jaringan Islam Liberal (JIL) yang hanya 14,1% dan Syi'ah (21%). [27]

F. Laskar Jihad

Lasykar Jihad (LJ) merupakan organisasi sayap militer yang dibentuk oleh organisasi induknya, yaitu Forum Komunikasi *Ahlussunnah wal Jama'ah* (FKAJ). Jacqueline Baker (2000) mengatakan, bahwa, Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jama'ah didirikan secara resmi pada tanggal 14 Februari tahun 1998 di Solo. Berdasarkan Anggaran Dasar organisasi, FKAJ bertujuan "meningkatkan kualitas iman, keilmuan, dan peran serta muslimin Indonesia dalam pembangunan nasional menuju kehidupan berbangsa dan bernegara yang diridloi Allah". Dipilihnya Kota Solo sebagai lokasi pendirian sekaligus pusat aktifitas FKAJ menurut Ustadz Ja'far Umar Thalib karena kota Solo ini dikenal menjadi salah satu pusat bagi aktifitas

[26] Lembaga Survei Indonesia (LSI), *Survei Opini Publik: Toleransi Masyarakat Indonesia,* (Jakarta: LSI, 7 Agustus 2006), hal. 15.
[27] Lembaga Survei Indonesia (LSI), *Survei Nasional: Dukungan dan Penolakan Terhadap Radikalisme Islam,* (Jakarta: LSI, 16 Maret 2005), hal. 15.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Komunis dan sedang mulai bergerak secara terorganisir. Selain itu, kota Solo dipiih oleh Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jama'ah sebagai pusatnya karena Solo mempunyai sejarah panjang gerakan Islam, mulai dari penjajahan Belanda sampai periode pasca republik.

Pimpinan puncak dari LJ dipegang oleh Ja'far Umar Thalib yang dikenal sebagai tokoh Salafi Indonesia pada saat itu. Ja'far adalah alumni LIPIA Jakarta, namun tidak sampai lulus karena kasus pertengkaranya dengan salah satu dosen di lembaga tersebut. Selanjutnya, ia melanjutkan studinya di Institut Maududi Lahore, Pakistan pada tahun 1986 atas beasiswa Dewan Dakwah Islamiyah (DDI). Di perguruam tinggi inipun, ja''far Umar Thalib juga tidak merampungkan kuliahnya. Lagi-lagi, penyebabnya karena dia bertengkar dengan salah satu dosennya. Pada tahun 1987, setelah keluar dari Institut Maududi, Ja'far Umar Thalib bergabung dengan pejuang Afghanistan melawan invasi Uni Soviet saat itu.[28]

Schulze dalam salah satu artikelnya merilis bahwa Lasykar Jihad dibentuk oleh aktifis FKAJ di Solo pada akhir tahun 2000.[29] Pembentukan LJ sebagai

[28] M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia,* (Jakarta: Erlangga, 2005), hal. 103.
[29] Kirsten E. Schulze, "Laskar Jihad and the conflict in Ambon", *The Brown Journal of World Affairs Spring 2002—Volum IX, issue 1,* hal. 58.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

jawaban atas meningkatnya korban dari umat Islam akibat konflik di Maluku. Disebut-sebut, "pembantaian terhadap 400 warga muslim oleh warga Kristen di Tobelo, Maluku Utara pada peetengahan terakhir Desember 1999" menjadi pemicu utama dibentuknya sayap militer FKAJ tersebut. [30] Jacqueline Baker (2000) menyebutkan, Ja'far Umar Thalib mendeklarasikan pendirian Laskar Jihad Ahlus Sunnah Wal Jama'ah secara resmi pada tanggal 30 Januari 2000 dalam acara *Tabligh Akbar* di Yogyakarta, Jawa Tengah. Tabligh Akbar ini didatangi lebih dari 10.000 laki-laki Muslim yang berkumpul di Stadiun Kridosono dalam momentum yang kontroversial.

Fakta menarik, bersamaan dengan momentum deklarasi pendirian LJ tersebut diketemukan dua insiden yang yang secara tegas menjurus dan menunjuk pada aksi-aksi kekerasan. *Pertama,* empat hari sebelum Tabligh Akbar tersebut, tepatnya pada malam tanggal 26 Januari, TNT, sebuah bateri dan sebotol bensin ditemukan di Masjid Agung Kauman, salah satu masjid yang paling dihormati orang Yogya. Selain itu, fakta menarik dari insiden ini, bahan peledaknya disimpan dengan maksud untuk ditemukan dengan mudah. Oleh karena kenyataan ini, aparat pengamanan menarik kesimpulan bahwa

[30] ICG, *Indonesia: Memburu Perdamaian di Maluku,* (Jakarta-Brussel: International Crisis Group, 2002), hal. 6.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

insiden ini sebetulnya percobaan provokasi. *Kedua,* setelah proklamasi pendirian Laskar Jihad Ahlus Sunnah Wal Jama'ah di tabligh akbar pada tanggal 30 Januari, sebuah kejadian kerasaan muncul lagi terhadap tempat ibadah di kota Yogyakarta. Tiga gereja Katholik, empat gereja protestan, sebuah biari Katolik dan Universitas Kristen Immanuel mengalami kerusuhan dari organisasi-organisasi tanpa bentuk.

Sebagai sayap militer FKAJ, Lasykar Jihad memiliki struktur kelembagaan yang mirip dengan organisasi tantara. LJ dibagi menjadi empat Batalyon dan empat sahabat Nabi digunakan untuk menyebut nama batalyon tersebut, yaitu Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali. Setiap batalyon dibagi lagi menjadi empat Kompi dan masing-masing dibagi menjadi empat Pleton. Dan masing-masing dari empat Pleton dengan cara yang sama dibagi menjadi empat regu. LJ juga memiliki pasukan khusus (*special forces*), intelejen, dan termasuk pasukan yang mengurus perbelaka (*logistic*).[31]

Perekrutan LJ pun juga memiliki kemiripan dengan organisasi tantara, misalnya, ada seleksi khusus dengan persyaratan tertentu bagi calon anggota. Jacqueline Baker (2000) menyebutkan beberapa persyaratan dimaksud, meliputi: (1) mendapatkan dapat rekomendasi dari setidak-

[31] Kirsten E. Schulze, "Laskar Jihad and the conflict in Ambon", *The Brown Journal of World Affairs Spring 2002—Volum IX, issue 1,* hal. 58

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

tidaknya dua anggota komunitas Ahlus Sunnah Wal Jama'ah; (2) Muslim; (3) Militan; (4) umurnya lebih dari 17 tahun; dan (5) sehat serta lulus tes fisik. Selain itu, sebelum berangkat ke Medan Maluku, anggota LJ juga mengadakan Latihan Gabungan Nasional di Kampung Manjul, Kayumanis, Jawa Barat.

G. Al-Qaeda

Nama organisasi radikal Islam atau terorisme Islam yang terakhir ini sesungguhnya bukan murni organisasi yang ada di Indonesia. Al-Qaeda juga dalam struktur organisasinya tidak melibatkan langsung para personal aktivis Islam dari Indonesia. Organisasi al-Qaeda murni organisasi internasional yang berdiri sendiri, namun memiliki jaringan dengan organisasi radikal Islam yang sifatnya lokal dan domestik di berbagai negara di seluruh dunia. Karena itu, al-Qaeda berbeda dengan organisasi trans-nasional seperti Ikhwanul Muslimin maupun HTI yang memiliki jaringan di seluruh dunia dengan nama yang sama. Organisasi al-Qaeda perlu didiskripsikan di sini, dengan alasan karena pengaruhnya yang besar di seluruh dunia muslim, terutama gerakannya yang menggunakan cara-cara kekerasan.

Embrio al-Qaeda sesungguhnya telah digagas oleh beberapa tokoh penting dari kaum jihadis dari berbagai simpul negara Timur Tengah sejak akhir 1980-an. Upaya pertama terlihat pada pertemuan di

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Peshawar, bulan Agustus 1988. Pertemuan rahasia ini diikuti oleh Abdullah Azzam, Osama bin Laden, Ayman az-Zawahiri, Sayyid Imam asy-Syarif, dan beberapa eksponen mujahidin lainnya. [32] Inti pertemuan ini membahas tentang masa depan gerakan jihad paska kekalahan Uni Soviet atas pendudukan di Afganistan. Pertemuan banyak mengambil pelajaran perang Afganistan, selain mampu membawa kemenangan dengan lahirnya eksperimen negara Islam Afganistan, juga catatan penting kekuatan jihadis yang mampu menghadirkan para mujahidin dari berbagai negara. Atas dasar itu, pertemuan ini sepakat untuk meningkatkan gerakan jihad pada level internasional dengan tujuan membela kaum muslimin yang teraniaya di negara manapun dan di bawah bendera apapun.

Pertemuan akhirnya sampai pada pembahasan tentang dimana gerakan jihad akan dilakukan. Pada titik ini, silang pendapat mulai terjadi antara Osama, Azzam, maupun az-Zawahiri. Bagi Azzam, titik konsentrasi gerakan jihad selanjutnya harus diarahkan kepada konflik di Palestina. Dalam pandangan Azzam, konflik Palestina sebagai perang klasik melawan Israel belum juga selesai. Dalam hal ini, Azzam sebenarnya pernah mengajak Osama untuk membentuk wadah yang dinamakan Al-Qaeda al-

[32] As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi, dan Sepak Terjangnya,* LP3ES, Jakarta, 2014, hal. 82.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Sulbah. Pandangan Azzam ternyata kurang disetujui oleh az-Zawahiri. Bagi az-Zawahiri, sebagai tokoh Jamaah Jihad Mesir masih menyimpan obsesi lama guna menggulingkan Presiden Husni Mubarak yang dianggapnya sebagai pemimpin *thoghut* karena tidak menjalankan hukum Allah. Sedangkan Osama sendiri berpandangan, bahwa, paska perang Afganistan, Osama masih berkeinginan meneruskan perjuangan untuk meruntuhkan rezim-rezim boneka Uni Soviet di negara-negara Asia Tengah dan Yaman selatan. Gagasan Osama juga kurang disetujui Azzam maupun az-Zawahiri, namun didukung oleh Sayyid Imam asy-Syarif sebagai tokoh Jamaah Jihad Mesir. [33] Pertemaun ini akhirnya tidak menemukan suatu keputusan alias mengalami jalan buntu.

Osama bin Laden mengalami rasa frustasi atas kegagalan pertemuan di atas. Secara pribadi, Osama beserta eksponen yang loyal kepadanya, akhirnya mengurusi para alumni Afganistan yang hidup menderita tanpa ada perhatian dan bantuan dari pemerintah Saudi Arabia. Karena itu, dalam kekosongan aktivitas jihadnya, Osama menyibukkan diri dengan kegiatan penyantunan alumni Afganistan yang jumlahnya tidak kurang dari 4000 mujahidin di Saudi Arabia. Selama di Saudi ini, semangat Osama menyala kembali seiring dengan invasi Irak ke Kuwait.

[33] "The Rebellion within: Al-Qaeda Mastermind Question Terrorism,"dalam New York Times, 2 Juni 2008.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Saudi Arabia berkepentingan membela Kuwait. Osama pun akhirnya menawarkan diri dengan pasukan alumni Afganistan untuk membantu pemerintah Saudi. Alih-alih tawaran Osama diterima Saudi Arabia, pemerintah malah mengundang Amerika Serikat dengan mendatangkan 540.000 pasukan.

Akhirnya, Osama pergi ke Sudan, pada 1991, atas undangan Hasan Turabi, pemimpin Islamic National Front. Kehadiran Osama di Sudan tidak hanya disambut hangat oleh Turabi, melaikan juga para alumni Afganistan di Sudan. Osama menetap cukup lama di Sudan, yakni antara 1991-1996. Selama di Sudan, baik Turabi maupun Osama menggagas jaringan jihad internasional. Gagasan jaringan internasional Islam radikal mulai menemukan bentuknya selama Osama berada di Sudan dibantu Turabi. Pembahasan mengenai perkembangan mutakhir gerakan jihad dilakukan dengan mengundang kembali Ayman az-Zawahiri ke Sudan.

Akhirnya, pada 23 Pebruari 1998, diadakan pertemuan di Kamp Khost, Kandahar yang menyetujui dibentuknya organisasi al-Qaeda.[34] Pembentukan al-Qaeda ini dihadiri dan disetuji oleh seluruh jaringan yang selama ini berhubungan dengan Osama. Jaringan dimaksud meliputi dan berasal dari Pakistan, Kashmir, Banglades, dan Mesir. Pertemuan ini

[34] As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi* ...., Ibid, hal. 90.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

mendapat suntikan kekuatan karena dihadiri oleh Ayman az-Zawahiri, pemimpin Jamaah Jihad Mesir. Dengan kata lain, pertemuan ini merupakan titik temu antara jaringan Osama dengan jaringan Jamaah Jihad Mesir pimpinan az-Zawahiri.

Dalam struktur organisasi al-Qaeda, pimpinan tertinggi (*amir al-aam*) dipegang langsung oleh Osama bin Laden. Osama didampingi tokoh penting lainnya dari gerakan jihadis, yakni Ayman az-Zawahiri, Abu Ayyub al-Iraqi, Abu Ubaidah al-Banshiri, Abu Faraj al-Yamani, Fadel al-Misri, Abu Burhan al-Kabir, Abu Hafiz alias Muhammad Atief, Abu Mushab as-Suudi, dan Izzudin al-Suudi. Selain struktur organisasi ini, masih ditopang dengan dukungan struktur Majelis Syuro yang beranggotakan sekitar 30 para tokoh jihadis. Di antara beberapa nama penting yang duduk di Majelis Syuro antara lain Abu Ibrahim al-Iraqi, Abu Fadel al-Makki, Syekh Sayyid al-Misri, Qari Said al-Jazairi, Khalifah Masqat al-Omani, Saiful Liby, Abu Muhammad al-Sauudi, dan masih banyak nama jahadis lainnya.[35] Catatan penting dari struktur al-Qaeda ini adalah masuknya sosok Ayman az-Zawahiri. Tokoh Jamaah Jihad Mesir ini sangat berpengalaman dalam gerakan perlawanan di Mesir sejak masih remaja.

[35] As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi* ...., Ibid, hal. 93.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Beberapa point penting dalam pembentukan organisasi al-Qaeda merumuskan gerakan jihad yang hendak dibangun adalah dalam rangka memerangi Yahudi dan kekuatan salib, terutama Amerika Serikat dan Israel. Perang melawan Amerika Serikat dimaknai tidak saja sekedar perang antara Osama dengan Amerika Serikat, melainkan perang jihad antara kaum muslim dengan kaum kafir. Slogan perjuangan ini tercantum dalam fatwa yang mereka keluarkan, bahwa, memerangi warga Amerika Serikat dan Israel di mana saja hukumnya wajid atau *fardlu ain* bagi setiap muslim. [36] Atas dasar ini, mereka mendeklarasikan apa yang disebut dengan *jabhah al-Islam al-Alam li Qital al-Yahud wa al-Shalibin* atau *international Front Against Jews and Crusaders*.

Dokumen pendirian front jihad internasional ini ditanda tangani oleh Osama bin Laden, Ayman az-Zawahiri (Jamaah Jihad, Mesir), Rifa'I Ahmad Thaha (Majelis Syuro Jamaah Islamiyah Mesir), Hamzah (Majelis Ulama Pakistan, Fatkurrahman (Gerakan Anshar Pakistan), dan Abdus Salam Muhammad (Gerakan Jihad Banglades). Penggunaan kaya Yahudi dimaksud secara tegas memang ditujukan kepada negara Israel yang dianggap telah merebut hak-hak rakyat Palestina. Sedangkan makna *shalibin*

[36] Ann M Lesch, "Bin Laden dan Krisis Timur Tengah," dalam Ahmad Norma Permata (Ed.), *Agama dan Terorisme,* Muhammadiyah University Press, Surakarta, 2006, hal. 228.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dimaksud bukan ditujukan secara umum kepada seluruh pengikut Kristen. Istilah *shalibin* dimaksud dalam dokumen itu merujuk kepada imperialisme barat yang disimbolisasikan melalui Amerika Serikat.

Segera setelah terbentuk organisasi al-Qaeda ini, mereka merancang berbagai proyek pengeboman yang secara khusus ditujukan kepada dua musuh bebuyutannya, yakni Amerika Serikat, Israel, dan para sekutunya. Proyek pertama yang dilakukan oleh al-Qaeda tidak tanggung-tanggung, yakni melakukan serangan terhadap simbol penting Amerika Serikat, yaitu Markas Pentagon dan gedung World Trade Center (WTC) pada 11 September 2001. Peristiwa pengeboman ini sangat bersejarah. Karena begitu bersejarahnya sehingga selalu dikenang dengan peristiwa "11 September 2001." Aksi 11 September 2001 digagas oleh Khalid Syekh Muhammad dan dibantu oleh Muhammad Atief. Gagasan ini didukung pendanaan sebesar 500.00 US dollar dan memakan korban jiwa sekitar 2.973 jiwa melayang.[37] Aksi ini mengejutkan Amerika Serikat dan serta merta merubah kebijakan politik luar negeri Amerika Serikat. Sejak peristiwa 11 September 2001, Amerika Serikat segera mengumumkan perang global melawan terorisme.

[37] As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi* ...., Ibid, hal. 101-102.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Serangan terhadap simbol-simbol vital barat tidak hanya berhenti sampai di sini saja. Sejak 2001, secara sporadis terjadi aksi-aksi teror yang dilakukan oleh kaum jihadis yang dibelakangnya terdapat jaringan al-Qaeda pimpinan Osama bin Laden. Pada 11 April 2002, terjadi penyerangan terhadap Sinagog Griba di Tunisia yang dilakukan oleh Nazar Nawar, sel independen al-Qaeda di Tunisia. Pada Mei 2003, terjadi aksi bom bunuh diri terhadap beberapa rumah yang dihuni orang barat di Riyadh, Saudi Arabia yang menewaskan sedikitnya 29 jiwa. Dengan modus yang sama, pada 1 Mei 2004, terjadi serang terhadap 5 (lima) pekerja minyak di Yanbu dan disusul dengan serangan di Kota al-Khobar yang menewaskan 20 orang asing pada 29 Mei 2004. Masih banyak lagi rentetan berbagai peristiwa aksi teror yang terus merembet di berbagai negara di Erpa barat.

Fakta menarik tentang al-Qaeda adalah relevansinya dengan jaringan alumni Afganistan di Indonesia, terutama melalui jaringan independen Jamaah Islamiyah pimpinan Abdullah Sungkar. Hubungan antara al-Qaeda dengan jaringan alumni Afganistan yang dihimpun oleh Jamaah Islamiyah maupun eks NII pimpinan Ajengan Masduki adalah hubungan tidak langsung. Pada awalnya, Indonesia tidak menjadi target al-Qaeda. Al-Qaeda lebih menitik beratkan Philipina, Thailand, bahkan Singapura. Pilihan terhadap Thailand dan Philipina lebih untuk

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

melindungi orang muslim di kedua negara ini yang secara politik ditindas oleh penguasa. Kepentingan lain al-Qaeda di dua negara ini adalah membangun kamp pelatihan militer untuk para kader. Sebaliknya, kepentingan al-Qaeda kepada Singapura karena alasan negara ini menjadi simbol dari kepentingan barat, terutama Amerika Serikat.

Meskipun al-Qaeda pada awalnya tidak memiliki kepentingan terhadap Indonesia, tetapi, karena komunikasi aktif Sungkar melalui kadernya, yakni Zulkarnaen dan Hambali, akhirnya al-Qaeda terlihat secara tidak langsung dalam serangkaian aksi pengeboman di berbagai kota besar di Indonesia. Keterlibatan al-Qaeda di Indonesia dimulai dari kunjungan beberapa orang kepercayaan Osama seperti Khalid Sayyid Muhammad, Abdullah Azzam, bahkan Ayman az-Zawahiri ke Indonesia. Hasil "observasi" yang dilakukan oleh orang sepenting Ayman dalam struktur al-Qaeda akhirnya menghasilkan dua keputusan penting, yaitu; Indonesia bukan menjadi target penting bagi al-Qaeda. Sebaliknya, posisi Indonesia lebih cocok sebagai kamp pelatihan paramiliter untuk kader di masa mendatang sekaligus sebagai tempat persembunyian bagi jaringan jihadis terhadap perburuan Amerika Serikat.

Namun demikian, terutama melalui Khalid Syekh Muhammad, Hambali mendapat support secara logistik atas beberapa gagasan dalam melaksanakan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

berbagai aksi terorisnya. Seperti telah diulas pada bab IV, Hambali merancang berbagai aksi pengeboman di berbagai daerah di Indonesia karena dukungan logistik dari Syekh Muhammad ini. Beberapa aksi Hambali ini merujuk kepada "bom natal" di beberapa daerah Indonesia seperti Medan, Pekanbaru, Jakarta, Mojokerta, dan Mataram pada Desember 2000. Peristiwa yang masih ada kaitannya dengan Hambali dapat dilihat dari bom Bali I, Oktober 2002, bom bunuh diri di Hotel JW. Marriot, Jakarta, Agustus 2003, bom di Kedutaan Besar Australia, September 2004, bom Bali II, Oktober 2005, dan masih yang lain lagi.

H. Islamic State of Iraq and Syiria (ISIS)

ISIS secara formal berdiri pada 3 Januari 2014, dan dideklarasikan secara publik luas pada 29 Juni 2014. Secara ideologis, ISIS meneruskan gerakan-gerakan sebelumnya yang mengusung semangat jihad berbasis pada ajaran *salafi jihadi, Wahabisme,* dan semangat mengusung sistem khilafah Islamiyah.[38] Sebagai pucuk pimpinan, ISIS diketuai oleh Abu Bakar al-Bagdadi. Al-Bagdadi sendiri pada awalnya adalah pemimpin dari organisasi yang bernama *daulah Iraq al-Islamiyah*. Al-Bagdadi menjabat sebagai pimpinan setelah pemimpin sebelumnya, yakni Abu Hamzah al-Mohajir tewas dibunuh tentara Amerika Serikat pada

[38] M Zaki Mubarak, *Dari NII ke ISIS: Transformasi Ideologi dan Gerakan dalam Islam Radikal di Indonesia Kontemporer,* Jurnal Episteme, Vol. 10, No. 1, Juni 2015, hal. 91.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

perang di Irak, 19 April 2010. Sebelum didirikan ISIS, dimulai dari rekaman yang diduga suara al-Bagdadi, 9 April 2013. Dalam rekaman itu, al-Bagdadi menyatakan, bahwa, *jubhah nushra* (front kemenangan) di Syuriah merupakan perpanjangan dari organisasi *daulah Iraq Islamiyah*. Dalam rekaman itu, nama *jabhah nushra* dan *daulah Iraq Islamiyah* dihapus dan diganti menjadi *daulah Islamiyah fi Iraq wa asy-Syam* atau Islamis State of Iraq and Syiria (ISIS).[39]

Dalam konteks perkembangan petak politik internasioanl, lahirnya ISIS dapat dimaknai secara subtansi sebagai metamorfosis dari al-Qaeda yang telah mengalami era-era kemunduran paska terbunuhnya Osama bin Laden. Sementara, sel atau jaringan al-Qaeda yang berbasis di negara masing-masing untuk sementara tiarap akibat diburu, baik oleh rezim lokal negara maupun militer Amerika Serikat. Setidaknya, untuk sementara waktu, sel maupun jaringan al-Qaeda ini lebih fokus pada agenda domistik masing-masing. Di tengah kekosongan gerakan al-Qaeda ini, beberapa eksponen al-Qaeda mulai mengambil peran, salah satunya eksponen yang berhasil melahirkan ISIS di Irak ini.

Para tokoh yang melahirkan ISIS dalam fakta historis memang tidak lepas karena hubungan secara

[39] Abdul Waid, *ISIS: Perjuangan Islam Semu dan Kemunduran Sistem Politik*, EPISTEME, Vol. 9, No. 2, Desember 2014, hal. 409.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

pribadi dengan Osama maupun organisasi al-Qaeda. Salah satu tokoh yang akhirnya melahirkan ISIS dapat ditelusuri dari seorang bernama Abu Musab az-Zarqawi. Dari organisasi yang dipimpin oleh az-Zarqawi inilah nantinya ISIS ditangan para penerusnya dilahirkan. Dalam konteks perang Afganistan maupun pelatihan para relawan di berbagai kamp di Afganistan, az-Zarqawi awalnya tidak memiliki kedekatan hubungan dengan Osama. Dalam konteks kepentingan domsstik di Irak, az-Zarqawi awalny tidak begitu respek dengn perang Afganistan. Namun, dalam perkembangannya, dia tumbuh menjadi pemimpin pasukan yang terkenal kasar, namun tegas, berani, dan disegani. Pada konteks 'musuh jauh', yakni Amerika Serikat, az-Zarqawi mulai menemukan titik persinggungan dan akhirnya bergabung dengan Osama di al-Qaeda.

Sejak semula, perjuangan al-Zarqawi lebih memfokuskan di Irak melawan invasi Amerika Serikat. Di Irak, ia membentuk membentuk organisasi yang diberi nama *Tauhid wa al-Jihad*. Kepentingan az-Zarqawi dengan Osama puncaknya jsuteru dinyatakan sendiri pada 2004, bahwa, dirinya adalah representasi dari al-Qaeda di Irak dan menyatakan kepatuhan pada Osama. Dari az-Zarqawi inilah di kemudian hari melahirkan embrio organisasi baru paska meninggalnya Osama, tidak lain adalah ISIS ini. Begitu bergabung dengan organisasi al-Qaeda, ia

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

menjadi buronan nomor dua Amerika Serikat setelah Osama sendiri, bahkan kepalanya dihargai US$ 25 juta sebagaimana kepala Osama.[40] Akhirnya, pada 7 Juni 2006, di Baquba, Irak, az-Zarqawi benar-benar tewas dalam serangan militer Amerika Serikat.

Setelah kematian az-Zarqawi, kepemimpinan diteruskan oleh Abu Hamzah al-Mohajir dengan merubah Jihad wa al-Tauhid menjadi *daulah Iraq Islamiyah.* Nasib Hamzah juga tragis. Selang 4 (empat) tahun, ia juga terbunuh oleh militer Amerika Serikat pada 19 April 2010. Sepeninggal Hamzah, kepemimpinan *daulah Iraq Islamiyah* dipegang oleh Abu Bakar al-Bagdadi. [41] Sebelum didirikan ISIS, dimulai dari rekaman yang diduga suara al-Bagdadi, 9 April 2013. Dalam rekaman itu, al-Bagdadi menyatakan, bahwa, *jubhah nushra* (front kemenangan) di Syuriah merupakan perpanjangan dari organisasi *daulah Iraq Islamiyah*. Dalam rekaman itu, nama *jabhah nushra* dan *daulah Iraq Islamiyah* dihapus dan diganti menjadi *daulah Islamiyah fi Iraq wa asy-Syam* atau Islamis State of Iraq and Syiria (ISIS). ISIS secara formal berdiri pada 3 Januari 2014, dan dideklarasikan secara publik luas pada 29 Juni 2014. Secara ideologis, ISIS meneruskan gerakan-gerakan sebelumnya yang mengusung semangat jihad

[40] As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik* ……. Ibid, hal. 126.
[41] Abdul Waid, *ISIS: Perjuangan Islam Semu dan Kemunduran Sistem Politik*, EPISTEME, Vol. 9, No. 2, Desember 2014, hal. 408.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

berbasis pada ajaran *salafi jihadi, Wahabisme,* dan semangat mengusung sistem khilafah Islamiyah.[42]

Dalam perkembangannya, ISIS mendapat ruang dan tempat di kalangan para alumni Afganistan yang tersebar di Indonesia. Tidak lama-lama, seminggu setelah deklarasi ISIS, pada 6 Juli 2014, sejumlah kelompok orang yang menamakan diri sebagai Forum Aktivis Syariat Islam (FAKSI) menyatakan baiatnya kepada ISIS. Kelompok ini berasal dari Jawa Barat, Banten, Lampung, dan Riau. Bagian dari bunyi bait yang dibacakan Abu Sholih at-Tamorowi adalah sebagai berikut: "Demi Allah, sungguh kami dan seluruh kaum muslimin Indonesia dengan Daulah Iraq dan Syam (ISIS) yang insyaallah akan menjadi cikal bakal Khilafah Islamiyah ala minhajin nubuwwah." [43] Tidak lama setelah itu, muncul berbagai dukungan terhadap ISIS dari berbagai daerah seperti di Solo, Jakarta, Bekasi, hingga di Bima. Deklarasi dukungan terhadap ISIS di Bekasi dilakukan dalam forum Konggres Umat Islam.

Dukungan terhadap ISIS terutama digerakkan oleh Jamaah Anshorut Tauhid (JAT) pimpinan Abu Bakar Ba'asyir, *Salafi-Jihadi* Aman Abdurrahman, dan beberapa kelompok kecil yang lain dari para alumni

[42] M Zaki Mubarak, *Dari NII ke ISIS: Transformasi Ideologi dan Gerakan dalam Islam Radikal di Indonesia Kontemporer,* Jurnal Episteme, Vol. 10, No. 1, Juni 2015, hal. 91.
[43] M Zaki Mubarak, *Dari NII ke ISIS:* .....Ibid, hal. 92.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Afganistan. Abu Kabar Ba'asyir dalam posisinya sedang menjalani masa pemenjaraan di Nusa Kambangan dilaporkan juga berbait terhadap ISIS. Belakangan, Pimpinan Gerakan Reformis Islam (GARIS), Cianjur, menyatakan diri sebagai Presiden ISIS Indonesia.

Namun demikian, di antara para jihadis di Indonesia sendiri sesungguhnya memiliki perbedaan pandangan terhadap eksistensi ISIS ini. Perbedaan pandangan pertama justeru disuarakan oleh organisasi yang paling getol menyuarakan khilafah Islamiyah, yakni HTI. Menurut Ali Mustofa Akbar, salah seorang tokoh HTI, keberadaan ISIS telah menodai sekaligus sebagai propaganda untuk menjelekkan sistem khilafah Islamiyah. HTI tidak pernah menggunakan cara-cara kekerasan dalam mencapai cita-cita berdirinya khilafah Islamiyah. [44] Dalam pandangan HTI, terbentuknya ISIS dicurigai sebagai organisasi bentukan Amerika Serikat yang memiliki *hidden agenda* untuk menghancurkan berbagai gerakan di internal kelompok Islam politik. Pandangan yang sama juga didengungkan oleh beberapa petinggi MMI dari jalur kader Abdullah Sungkar. Bahkan, di internal JAT, sebagai respon balik atas dukungannya terhadap JAT menimbulkan perpecahan internal

[44] Arif Muzayin Shofwan, *Pandangan Hizbut Tahrir terhadap Radikalisme Gerakan ISIS dalam Menegakkan Daulah Khilafah,* ADDIN, Vol. 10, No. 1, Pebruari 2016, hal. 153.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dengan lahirnya Jamaah Anshorus Syariah (JAS) yang menolak ISIS yang dipimpin oleh Syawal Yasin, menantu dari Abdullah Sungkar.[45]

Meskipun terjadi silang pendapat di kalangan internal kelompok jihadis di Indonesia, namun, dukungan terhadap ISIS terus berlangsung. Bahkan, dukungan para mujahidin Asia Tenggara, termasuk Indonesia yang diwujudkan dengan pengiriman para sukarelawan ke Timur Tengah cukup besar. Data yang berhasil dihimpun dari pertukaran intelgen negara-negara di Asia Tenggara diketahui setidaknya terdapat jumlah sukarelawan dari Asia Tenggara yang diberangkatkan ke Syuria maupun Iraq sebanyak antara 800 hingga 1000 sukarelawan.[46]

Jaringan ISIS di Asia Tenggara maupun Indonesia dapat berkembang diketahui dilakukan melalui 2 (dua) strategi. *Pertama,* apa yang disebut dengan khatibah Nusantara (KN), yakni suatu organisasi ISIS yang dibentuk oleh para kombatan atau alumni Afganistan. KN tidak hanya berperan secara aktif dalam pengiriman sukarelawan ke Timur Tengah, melainkan juga melakukan propaganda melalui berbagai saluran media sosial. *Kedua*, melakukan strategi berupa penguatan jaringan,

[45] M Zaki Mubarak, *Dari NII ke ISIS:* ……Ibid, hal. 93.
[46] Badrus Sholeh, *Dari JI ke ISIS: Pemikiran Strategis dan Taktis Gerakan Terorisme di Asia Tenggara,* Jurnal Hubungan Internasional, Vol. 5, No. 2, Edisi Oktober 2016-Maret 2017, hal. 217.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

interaksi, dan aksi dengan jaringan-jaringan kelompok jihadis di Indonesia.[47] Salah tokoh yang berperan penting dalam propaganda ISIS ini adalah Abu Bakar Ba'asyir dan Maman Abdurrahman. Serial buku *tazkirah* yang ditulis Ba'asyir menjadi rujukan di kalangan kelompok jihadis. Ba'asyir sendiri tentu saja banyak dipengaruhi oleh karya Ibnu Taimiyyah, Sayyid Quttub, dan belakangan karya Abdullah Azzam. Sedangkan Abdurrahman banyak menulis doktrin jihad dalam beberapa karyanya yang dapat diunduh secara bebas maupun membeli melalui online. Sebelum ditutup pihak penguasa, Abdurrahman menjual dan melakukan propaganda jihadnya melalui blok pribadinya, yakni millahibrahim.blogspot.com.[48]

[47] Badrus Sholeh, *Dari JI ke ISIS: Pemikiran Strategis* ....., Ibid, hal. 218.
[48] Badrus Sholeh, *Dari JI ke ISIS: Pemikiran Strategis* ....., Ibid, hal. 218.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

BAB VI

POPULISME, POPULISME ISLAM, DAN MASA DEPAN DEMOKRASI INDONESIA

A. Pengantar

Tepat pada 17 Mei 2019, salah satu pemberitaan detik.com langsung viral di kalangan pengguna media sosial. Sumber berita didasarkan pada akun instagram bernama @*ikhwan_mr212 211*. Seorang anak di bawah umur menggunakan seragam paramiliter FPI seraya mengenakan topi hitam bertuliskan kalimat syahadat mengacungkan jari jempol kanan. Gambar dalam akun tersebut, tertulis, bahwa, dirinya telah mencium bau surga pada 22 Mei 2019 bertepatan dengan pengumuman KPU hasil pemenang Pilpres dan Pileg. Secara tegas, ia mengatakan, "Jika Aku jadi Salah Satu Yang Gugur Dalam Perjuangan di Tanggal 22 Mei 2019 Esok. DEMI ALLAH aku rela. MAYATKU Akan TERSENYUM karena MATIKU Di Jalan ALLAH. Dalam Memperjuangkan KEBENARAN". Selain itu, ia menambahkan, bahwa: "Aku hanyalah rakyat biasa yang akan berangkat membawa selembar baju gamis & sorban putih. Sorban putih berartikan JASAD yang Kembali."

Begitu photo tersebut beredar di media sosial dalam sekejab jadi trending alias viral. Di kalangan pengguna media sosial terjadi silang pendapat; pro

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dan kontra. Photo ini beredar tidak dapat dilepaskan dari suhu panas terkait penggunaan berbagai simbol agama (Islam) yang mengiringi, baik sebelum, saat maupun paska kampanye Pilpres 2019 berlangsung. Bagi kubu Prabowo-Sandiaga, penggunaan simbol agama difahami sebagai keniscayaan yang tidak bisa dihindari. Sebaliknya, bagi kubu Jokowi-Makruf, penggunaan simbol Islam dianggap melewati batas-batas kewajaran. Karena foto ini pula, salah satu pihak yang berkepentingan, dalam hal ini Komisi Perlindungan Anak dan Indonesia (KPAI) dengan tegas memanggil kedua Tim Kampanye Nasional (TKN) Joko Widodo-Ma'ruf Amin dan Badan Pemenangan Nasional (BPN) Prabowo Subianto-Sandiaga Uno untuk menjernihkan dan meminta klarifikasi.[1]

Viralnya photo sekaligus kalimat-kalimat yang berbau jihad seperti dalam akun @*ikhwan_mr212 211*, hanyalah bagian kecil dari narasi-narasi yang membawa-bawa Islam selama momentum politik electoral Pemilihan Presiden (Pilpres) 2019. Berbagai narasi lain yang menunjukkan politik identitas Islam terus bermunculan, bahkan jauh sebelum Pilpres 2019 dimulai. Jejak-jejak politik identitas Islam dapat dilacak secara jelas dan terus dipelihara sebagai strategi kampanye politik dimulai dari Pilpres 2014, Pilkada Daerah Khusus Ibu Kota (DKI) Jakarta 2016

[1] Wahyudi Akmaliah, *Kebenaran yang Terbelah: Populisme Islam dan Disinformasi Politik Elektoral,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, Hal. 135.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

hingga Pilpres 2019.[2] Mobilisasi simbol-simbol Islam ke dalam politik praktis electoral oleh Hadiz disebutnya sebagai fenomena *new Islamic populism* (populisme Islam baru). Kata "*new*" menjadi *sign* atau penanda sekaligus garis demargasi dari yang "*old.*" Artinya, populisme Islam memang telah ada dalam sejarah lama di Indonesia. Berbeda dengan Hadiz, Mietzner, lebih ekstrim menyebutnya sebagai *Islamist populism* (populisme Islamis).[3] Kata "*Islamist*" identi dengan kanan, radikal, fundamental atau sejenisnya.

Artikel ini akan membahas lebih lanjut tentang fenomena populisme Islam dalam kancah politik Indonesia kontemporer. Penggunaan istilah 'populisme Islam' sesungguhnya tidak lebih dari term akademis yang memang lagi trend. Istilah 'populisme Islam' sendiri sesungguhnya bukan konsep independen, melainkan diksi dan konsep yang diambil dalam tradisi politik barat (Eropa, Amerika Serikat maupun Amerika Latin). Fenomena ini dapat dirujuk pada gelombang populisme yang terjadi dalam pengalaman politik di negara-negara 3 (tiga) kawasan tersebut decade terakhir ini. Gelombang populisme tidak hanya melanda berbagai belahan negara-negara

[2] M. Hilali Basya, *Populisme Islam, Krisis Modal Sosial, dan Tantangan terhadap Demokrasi: Refleksi Tantangan Pemilu 2019,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, Hal. 54.

[3] Marcus Mietzner, "Fighting Illiberalism with Illiberalism: Islamist Populism and Democratic Deconsolidation in Indonesia" dalam Paci c Affairs, Vol. 91, No. 2 (2018), hal. 261-282.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Eropa, Amerika Serikat maupun Amerika Latin. Dalam perkembangannya, fenomena yang sama juga terus merambah berbagai belahan dunia lainnya baik di Afrika maupun Asia.

Terpilihnya Donald Trump sebagai presiden Amerika Serikat 2016 dan keluarnya Inggris dari Uni Eropa yang dikenal dengan Brexit menandai gelombang baru populisme dalam politik barat kontemporer.[4] Baik Donald Trump maupun kasus *Bristish exit from the European Union* (Brexit) ditandai dengan memobilisasi kelompok sayap kanan. Selama kampanye, Trump berhasil membangkitkan kelas pekerja kulit putih yang termarginalkan oleh kekuatan negara maupun kelompok kapitalis terorganisir. Melalui isu-isu populis nativis, Trump berhasil membangkitkan emosional pemilih dengan latar belakang *anglo-saxon protestant* yang secara ideologi berhaluan kanan atau radikal kanan. Gagasan populis nativistik atau faham ultra-nasionalis menekankan pembedaan antara pribumi vs non pribumi atau "*us versus them*."[5]

Dalam prakteknya, seperti akan dijelaskan kemudian, ciri-ciri populisme setidaknya ditandai

[4] Herdi Sahrazad, *Donald Trump, Eropa, Asia, dan Islam*, JIESERA: The Journal of Islamic Studies and International Relations, Volume 2, Agustus 2017, hal. 3.
[5] Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash," SSRN Scholarly Paper (Rochester, NY: Social Science Research Network, July 29, 2016)

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dengan 3 (tiga) elemen dasar, yakni (1) Anti-kemapanan, (2) Otoritarianisme, dan (3) Nativisme. Ketiga elemen dasar ini dijelaskan lebih rinci pada bagian selanjutnya. Ketiga elemen ini pula menjadi bagian tidak terpisahkan dalam kampanye Trump maupun Nigel Farage dari UKIP Inggris yang berhasil menggait simpati mayoritas warga Inggris kulit putih yang berhaluan kanan untuk menyetujui keluar dari Uni Eropa atau Brexit. Trump melalui Partai Republik yang dikenal berhaluan konservatif kanan selama kampanye tampil menyerang anti kemapanan yang mewakili ras kulit putih pekerja yang sebagian besar didominasi kelompok *anglo-saxon protestan* terhadap partai berkuasa atau pemerintah yang cenderung berhaluan tengah-moderat. Di sisi lain, Trump menampilkan diri sebagai sosok populis kharismatik. Sebagian besar kampanye Trump lebih mengusung tema nativistik yang identik dengan ultra nasionalis dengan menarik garis demargasi yang tegas antara '*ordinary people*' versus elit maupun *the others,* termasuk para imigran (kulit hitam, beda kultur, dan Islam). Tema kampanye Trump seperti; "*Make Amerika great again*," dan "*American first*," merujuk kepada slogan *nativisme* dimaksud. Selain itu, gaya komunikasi Trump lebih mengedepankan apa yang disebut sebagai *post-truth.* Makna *post-truth* dipahami sebagai model komunikasi dengan klaim-klaim

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

maupun *hate-speech* tanpa didasarkan atas data dan fakta.[6]

Populisme Trump dan Brexit di Inggris memberi pengaruh secara global dalam politik electoral partai politik di berbagai negara sekaligus menandai bangkitnya kelompok kanan yang konservatif dan radikal. Dalam konteks Indonesia, politik identitas Islam yang menemukan momentum sejak era reformasi dengan pengaruh bangkitnya populisme Trump dan Brexit mengkonsolidasikan kekuatan baru. Meminjam istilah Hadiz, terjadi aliansi multikelas antara kelompok Ormas Islam, kelas menengah dan Parpol yang berhaluan kanan dalam satu kepentingan politik. Fenomena ini secara jelas menunjukkan bangkitnya populisme Islam di Indonesia yang dalam banyak hal memiliki kesamaan dengan populisme di Eropa maupun Amerika Serikat.

Era *post-truth* menjadi pemandangan paling nyata yang terlihat menyertai populisme Islam di Indonesia. Pola komunikasi *Post-truth* ditandai dengan tidak pentingnya fakta obyektif dalam membentuk dan mempengaruhi opini terhadap masyarakat. Sebaliknya, berita bohong (*hoax*) menjadi pola dalam meyakinkan mereka.[7] Demam gaya komunikasi Trump

[6] Reinaldo Albert Koernadi, *Politik Populisme dan Retorika Donald Trump: Paradoks Kontroversial Komunikasi Publik Era Post-Truth,* Academia.edu, hal. 3.
[7] Feldman, L. 2017. How Donald Trump Fits in the Post-Truth' World. The

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

menjadi model mainstream di kalangan populisme Islam di Indonesia. Fakta ini mengemuka selama Pilpres 2019. Kelompok populisme Islam menempatkan Jokowi sebagai calon petahana yang dianggap sebagai 'lawan' menjadi sasaran utama. Slogan *post-truth* seperti "anak PKI," "Anti Islam," "kriminalisasi ulama," "antek asing," dan masih lainnya yang secara sengaja ditujukan kepada sosok Jokowi adalah beberapa contoh nyata.[8] Berbagai ungkapan *hate-speech* maupun *black campaign* terlontar begitu saja tanpa peduli untuk melakukan *cross check* data.

Di sisi lain, hadirnya sosok seperti Riziq Shibab dan Prabowo Subianto dalam gerakan populisme Islam selama Pilpres 2019 dapat diasosiasikan seperti sosok Trump yang mewakili figur populis-otoriter. Kritik-kritik tajam terhadap pemerintah tidak lain adalah symbol dari anti-kemapanan. Mobilisasi massa dalam bentuk rapat terbuka, demontrasi dengan mengusung semangat dan spirit politik identitas dapat dipahami sebagai nilai-nilai nativisme dari populisme Islam ini. Seperti halnya Trump, populisme Islam di Indonesia dalam berbagai aksinya

---

Christian Science Monitor. https://www.csmonitor.com/USA/Politics/2017/0126/How-Donald-Trump-fits-in-the-post-truth-world. Diakses pada Tanggal 2 Juni 2020.

[8] Wahyudi Ahmaliah, *Kebenaran yang Terbelah: Populisme Islam dan Disinformati Politik Elektoral,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, Hal. 144-145.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

mengusung tema-tema populis dengan spirit nativisme Islam. "Aksi bela Islam," "Aksi bela Ulama," "Aksi mengawal fatwa GNPF-MUI," dan masih banyak lagi dapat dibaca sebagai symbol dari anti-kemapanan maupun nativisme ini.[9] Fakta-fakta menarik tentang bangkitnya populisme Islam di Indonesia yang direpresentasikan melalui kelompok radikal kanan Islam menarik untuk dikaji. Bagaimana sesungguhnya populisme Islam Indonesia kontemporer ini? Adakah pengaruhnya dengan demokrasi di Indonesia di masa mendatang?

B. Makna dan Sejarah Populisme Barat

Penggunaan istilah "populisme" menjadi tema sentral di kalangan para sarjana dalam beberapa decade terakhir. Bukan hanya di Indonesia saja, tetapi, diskursus ini mengemuka dan menjadi kajian intensif dalam skala global. Tema tentang populisme menjadi fenomena yang begitu menarik perhatian hampir di setiap belahan negara di dunia. Lebih-lebih, diskursus ini selalu mengemuka mengiringi momentum electoral (Pemilu) di setiap negara. Sebagaimana definisi lain seperti 'fundamentalisme,' 'radikalisme,' 'Islamisme,' yang tidak pernah memiliki makna tunggal di kalangan para ilmuwan, begitu juga dengan definisi dan makna 'populisme' ini. Kajian

[9] Syamsul Arifin, *Islam, Populisme, dan Masa Depan Demokrasi Indonesia*, Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, Hal. 18.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

tentang populisme begitu menarik perhatian karena fenomena populisme di berbagai negara terus berkembang, bahkan diduplikasi serta diterapkan oleh para aktor-aktor politik di banyak negara.

Terdapat banyak pengertian mengenai populisme. Karena itu, pengertian populisme itu sendiri tergantung sudut pandang setiap sarjana. Sebagai rujukan utama, makna populisme dalam tulisan ini disandarkan kepada pengertian yang dikonstruksi oleh Cas Mudde. Pengertian populisme menurut Mudde dirasa simple namun mewakili kebanyakan literatur. Populisme menurut Mudde didefinisikan sebagai; "*an ideology that considers society to be ultimately separated into two homogeneous and antagonistic groups, 'the pure people' versus 'the corrupt elite', and which argues that politics should be an expression of the* volonté générale *(general will) of the people.*" (Suatu ideologi yang terkait dengan masyarakat dengan memisahkan dalam dua kelompok; "homegen versus heterogen," 'warga bersih' versus 'elit korup' dan berpandangan, bahwa, politik harus merupakan ekspresi dari kehendak rakyat). [10] Dengan kata lain, populisme dapat didefinisikan sebagai dua kelompok yang saling berlawanan; rakyat versus elit, idealisme versuscorruption, dan seterusnya.

[10] Cas Mudde, *The Populist Zeitgeist*, Government and Opposition Ltd 2004; Published by Blackwell Publishing, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA, hal. 543.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Mudde, seperti dikutip oleh Iglihart dan Norris, sebagai sarjana yang banyak dirujuk pendapatnya, secara filosofis memberi batasan makna populisme setidaknya dengan 3 (tiga) unsur dasar; (1) *Anti-esatablishment;* (2) *Authoritarianism;* dan (3) *Nativism.*[11] *Pertama*, populisme sebagai simbol anti-kemapanan (*anti-estabelishment*) dimaksudkan sebagai suatu falsafah yang menekankan pada kearifan dan nilai-nilai penduduk local (*ordinary people*) melawan kekuasaan yang korup. Karena itu, populisme selalu bersikap kritis, baik terhadap kekuasaan (pemerintah), koorporasi multi-nasional, politisi predator, kelompok elit, dan pihak-pihak lain yang terkait. Gerakan populisme menegaskan diri sebagai kelompok dengan identitas yang homogen. *Kedua*, populisme diasosiasikan dengan hadirnya seorang pemimpin otoriter dan kharismatik. Melalui figure kepemimpinan kharismatik membentuk citra diri serta *image* dirinya sebagai seorang yang dapat menjawab serta menyelesaikan persoalan masyarakat yang dihadapi. *Ketiga*, populisme menekankan kepada prinsip *nativisme* atau ultra-nasionalisme (*xenophobic nationalism*), yang berasumsi, bahwa, masyarakat dalam suatu negara sifatnya *homogen*

[11] Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash," SSRN Scholarly Paper (Rochester, NY: Social Science Research Network, July 29, 2016), hal. 6.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

atau *uniform*. Konsekwensinya, populisme akan menegasikan atau mengeluarkan kelompok lain yang berbeda secara etnis maupun kultur budaya.[12] Dalam konteks ini, baik negara-negara Eropa maupun Amerika Serikat, populisme menolak serta resisten terhadap kaum Hispanik dan imigran yang sebagian besarnya kaum kulit hitam serta diasosiasikan dengan Islam.

Dalam perdebatan teoritis, populisme dipandang sebagai konsep yang mengalami *"Cinderella Complex" atau* konsep yang ambigu, elusif, dan tumpang tindih. Kompleksitas populisme tersebut disebabkan kurangnya upaya konseptualisasi ide dan cenderung lebih banyak memahami dari lensa komparatif atas kasus-kasus global dari berbagai sudut pandang yang berbeda. [13] Selain luasnya cakupan makna, definisi populisme tergantung dari sudut pandang masing-masing ilmuan, konteks sosio-kultur, kesejarahan, dan lokus tempat yang tidak beragam (homogen) antara satu negara dengan negara lainnya. Namun demikian, untuk mengkerangkai berbagai konsep seputar populisme, secara garis besar setidaknya terdapat beberapa

[12] Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and ……., Ibid, hal. 6-7.
[13] Defbry Margiansyah, *Populisme di Indonesia Kontemporer: Transformasi Persaingan Populisme dan Konsekwensinya bagi Dinamika Kontestasi Politik Menjelang Pemilu 2019,* Jurnal Penelitian Politik, LIPI, Vol. 16, No. 1, Juni 2019, hal. 49.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

katagorisasi pendekatan dalam studi populisme, yakni; (1) Pendekatan *diskursif*; (2) *Ideasional*; dan (3) *Organisasional atau multi kelas*.

Pendekatan *diskursif* setidaknya dapat dirujuk kepada konseptualisasi yang dikonstruksi oleh Ernesto Laclau. Menurutnya, populisme sebagai suatu gerakan menekankan pada konstruksi politik akan penyatuan "tuntutan" atau "aspirasi" dari arus masyarakat yang homogen dari masyarakat yang heterogen dalam dikotomi antara tuntutan "rakyat" yang tidak terpenuhi dan kekuasaan yang tidak responsif. Tuntutan ini direkatkan dengan kesaamaan simbolik antar rakyat melalui proses diskursif dalam bentuk agenda politik bersama.[14]

Sementara itu, pendekatan *ideasional* diwakili oleh Cas Mudde yang meneliti tentang fenomena populisme di Eropa yang banyak dirujuk olah para sarjana. Menurut Mudde, populisme lebih memfokuskan perhatiannya pada ide, retorika, dan manuver politik populis dengan tiga elemen dasarnya yaitu: "rakyat" *(the people)*, "elit" *(the elite)*, "kehendak rakyat umum" *(the general will of people).* Populisme sebagai "posisi politik yang menempatkan 'rakyat kebanyakan' dan 'elit yang korup' dalam posisi antagonistic. Selain itu, populisme juga melihat politik sebagai ekspresi dari keinginan umum rakyat

[14] Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London; New York: Verso, 2005).

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

kebanyakan." [15] Masih menurut Mudde, populisme merupakan suatu ideologi prosedural nan lentur *(a thin-centered ideology)* yang menegaskan pembelahan tajam antara "rakyat yang murni" berbudi luhung dan "elit korup" yang diasosiasikan sebagai kelompok penindas dan tamak yang selalu mengabaikan kehendak umum.[16]

Sementara itu, pendekatan *multikelas* atau *organisasional* merujuk kepada Vedi R. Hadiz dan Richard Robinson. Pendekatan *multikelas* atau *organisasional* berbasiskan perspektif ekonomi politik struktural. Menurut Hadiz dan Robinson pendekatan ini tidak hanya memiliki fokus pada moda organisasi dan strategi gerakan politik populis, termasuk kemapanan institusi perwakilan yang dihadapinya, tetapi juga aksentuasi pada basis sosial dan material dari populisme terkait konflik atas kekuasaan dan sumber daya pada konteks historis tertentu.[17] Melalui kerangka strukturalis ini mengartikan populisme sebagai ekspresi politik yang merepresentasikan koalisi antar-kelas asimetris yang berisi *like-minded*

[15] Cas Mudde, 2004. 'The Populist Zeitgeist', Government and Opposition, Vol. 39(4), https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2004.00135.x, hal. 542–563.

[16] Cas Mudde, *Populist Radical Right Parties in Europe*, 1st Edition (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2007).
[17] Vedi R. Hadiz and Richard Robison, "Competing Populisms in Post-Authoritarian Indonesia," International Political Science Review, Vol. 38(4) 488-502, September, 2017, https://doi.org/10.1177%2F0192512117697475, hal. 489-490.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

people dengan artikulasi kepentingan kolektif. Dalam konteks ini, mau tidak mau, populisme meliputi "penangguhan perbedaan (*suspension of difference*)*,"* yakni, suatu keadaan yang merujuk pada proses homogenisasi "rakyat" dengan latar belakang identitas masyarakat yang majemuk dan dikonfrontirkan musuh politik bersama yaitu elit-elit atau entitas asing lewat jalur konstruksi diskursus atau kontestasi kekuasaan. Pembagian siapa yang layak diartikan sebagai bagian dari definisi "rakyat" atau bukan ditentukan berdasarkan materialitas identitas politiknya.[18]

Tidak bisa dipungkiri, diskursus 'populisme' secara keilmuan berkiblat dari tradisi sosio-politik dan kultural barat (Eropa dan Amerika Serikat). Karena itu, studi-studi serupa, tentunya harus tetap merujuk kepada kajian yang bersifat barat-centris yang disimbolisasikan melalui beberapa negara seperti Amerika Serikat, Ingrish, Perancis, Italia, Belanda, Jerman, Hungaria, dan sebagaimana. Negara-negara dimaksud memiliki dimensi kesejarahan, dimana fenomena isu populisme secara nyata terjadi dan menjadi bagian dari gerakan ideologi, politik, agama, ekonomi, bahkan kultural.

Diskursus populisme menemukan momentum dan menjadi fenomena global, terutama ditandai dengan terpilihnya Donald Trump sebagai Presiden

[18] Vedi R. Hadiz and Richard Robison, "Competing Populisms in, ….., Ibid., hal. 496-498.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Amerika Serikat dan keputusan pemerintah Inggris keluar dari Uni Eropa yang dikenal dengan Brexit. Trump berhasil memobilisasi dukungan kelas pekerja kulit putih yang selama ini tidak terwakili dan diabaikan (*neglected and underrepresented*) serta dicampakkan oleh para elite dan pengambil kebijakan di AS era Presiden Obama.[19] Para pekerja kulit putih merupakan penduduk mainstream Amerika Serikat yang sering kali diasosiasikan dengan *anglo-saxon protestan* yang secara ideologi berhaluan kanan. Sentimen *nativis* dari masyarakat *anglo-saxon protestan* ditangkap Trump sebagai tema kampanye selama Pilpres 2016. Fenomena yang sama juga terjadi dalam konteks keputusan Inggris keluar dari Uni-Eropa yang dikenal dengan Brexit. Sama dengan Trump, keputusan parlemen Inggris keluar dari Uni Eropa karena dukungan sayap kanan masyarakat Inggris yang dimotori oleh Nigel Farage sebagai penggagas ide Brexit.[20]

Meskipun tidak sukses seperti Trump maupun Brexit, kebangkitan populisme juga terjadi di beberapa negara Eropa lainnya sebelum Brexit maupun Trump. Politisi seperti Marine Le Pen di Perancis, Geert

[19] Francis Fukuyama, "Trump and American Political Decay," Foreign Affairs, 9 November 2016
[20] Ari A. Perdana, *Populisme Kanan, Islam, dan Konteks Indonesia,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, Hal. 31.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Wilders di Belanda, dan Norbet Hoffer sudah lebih dulu masuk ke ranah politik *mainstream*. Meskipun tidak sukses seperti Brexit maupun Trump, Ronald Inglehart dan Pippa Norris (2016) mencatat, perolehan suara partai-partai yang membawa isu populis di Eropa meningkat dari 5% di tahun 1960-an menjadi 13% di dekade ini. Sementara, perolehan kursi mereka meningkat dari 4% menjadi 13%. Pengaruh partai dan politisi populis tidak terbatas pada perolehan suara tapi pada diskursus yang lebih besar di Inggris. Sebagai contoh, United Kingdom Independent Party (UKIP) bisa menggiring opini publik ke arah kemenangan Brexit.[21]

Keberhasilan populisme di Eropa memiliki daya resonansi dan pengaruh kuat di belahan negara lain. Narendra Modi dan BJP di India serta Rodrigo Duterte di Filipina adalah dua contoh yang meniru spirit populisme di atas.[22] Selain menyebut Narendra Modi dan Rodrigo Duarte, tokoh Thaksin Sinawatra, Thailand dan Yoseph Estrada Philipina adalah contoh lain dari tokoh yang mampu membangkitkan gerakan populisme. Trend serupa tidak luput juga terjadi di Indonesia. Indonesia yang memang memiliki sejarah panjang populisme, baik populisme kiri, tengah, maupun kanan, memanfaatkan momentum

[21] Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and ….., Ibid, hal. 2.
[22] Syamsul Arifin, *Islam, Populisme, dan Masa Depan Demokrasi Indonesia*, Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, Hal. 18.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

kebangkitan populisme di Eropa dan Amerika Serikat sebagai *trigger of*. Kebangkitan populisme Islam di Indonesia terlihat dengan jelas karena pengaruh kebangkitan populisme global. Sama dengan fenomena populisme demokrasi barat, kebangkitan populisme Islam di Indonesia menitipkan agenda politiknya kepada Parpol dalam kontestasi Pilkada DKI Jakarta 2016 maupun Pilpres 2019. Bagaimana bentuk ekspresi populisme Islam di Indonesia akan dijelaskan pada bagian selanjutnya.

Dalam pengalaman Eropa, Amerika Serikat maupun Amerika Latin, kebangkitan populisme diasosiasikan dengan hadirnya sosok figure pemimpin yang karismatik. Figur karismatik ini mampu berdialog langsung dengan rakyat sebagai representasi dari kelompok yang termarginalkan secara politik, ekonomi, maupun kebijakan yang diputuskan oleh kelompok elit. Gambaran ini membedakan pemandangan pada umumnya para elit dalam mengkomunikasikan gagasan maupun pemikiran melalui medium tidak langsung, karena tidak memiliki gaya komunikasi yang dapat berhadapan dengan rakyat. Para aktor politik yang populis umumnya tidak dapat dipisahkan dengan pola leadership dalam suatu partai politik dalam berkomunikasi secara langsung dengan rakyat.

Dalam konteks Eropa juga Amerika Serikat, populisme diasosiasikan dengan kelompok atau

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Parpol yang berhaluan kanan radikal (*radical right*). Tokoh semisal John-Marie Le Pen (Perancis), Geert Wilder (Belanda), dan Donald Trump sendiri melalui Partai Republik adalah para figure dari Parpol berhaluan radikal kanan.[23] Dalam banyak kasus, populisme yang direpresentasikan melalui Parpol menyuarakan aspirasi berupa penolakan terhadap kaum imigran, penghapusan pajak, maupun sentiment etnis lainnya. Dengan kata lain, isu-isu populisme di Eropa cenderung mengarah kepada sentiment rasisme. Isu-isu populis ini terbukti di sebagian besar negara-negara Eropa barat terbukti mampu menaikkan perolehan kursi di parlemen.[24]

Mudde, dalam artikel lain, membandingkan sekaligus membedakan antara populisme Eropa dengan Amerika Latin. Dengan mengambil sample di empat negara, dua negara di Eropa (Perancis dan Austria) dan dua negara di Amerika Latin (Venezuela dan Bolivia), Mudde menyimpulkan dua model populisme yang berbeda; populisme eksklusif versus inklusif.[25] Tesis Mudde menguatkan analisa Taggart

[23] Cas Mudde, *The Populist Zeitgeist*, Government and Opposition Ltd 2004;SEP;Published by Blackwell Publishing, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA, hal. 550.
[24] Paul Taggart, *Populism and Representative Politics in Contemporary Europe,* Journal of Political Ideologies (Ocktober 2004), 9 (3), hal. 270.
[25] Cas Mudded an Kristobal Ravira Kaltwasser, *Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin Amerika,* Government and Opposition, Vol. 48, No. 2, pp. 147–174, 2013 doi:10.1017/gov.2012.11;SEP;, First published online 17 December 2012, hal. 148-149.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dalam menggambarkan corak populisme kanan populisme Eropa yang lebih dekat dengan rasisme. Dalam kurun 1990-2010, Jorg Haider bersama Austrian Freedom Party (AFP) dan Jean-Marie Le Pen dengan French National Front (FN), kedua partai mengangkat isu-isu populis dalam meraih simpati rakyat selama pelaksanaan elektoral. Sebagaimana corak populisme pada umumnya di Eropa dan Amerika Serikat, keduanya berkutat pada 3 (tiga) isu sentral, yakni (1) Nativisme; (2) Populisme; dan (3) Otoritarianisme.[26]

C. Populisme dan Populisme Islam Indonesia Kontemporer

Pilpres 2014 menjadi titik balik menguatnya pengaruh populisme dalam politik Indonesia seiring dengan munculnya dua figur populis Prabowo Subianto dan Joko Widodo sebagai kontestan utama. Pada masa ini, populisme menjadi kosa kata baru yang banyak diperbincangkan publik dalam diskursus politik. Menariknya, kontestasi ini dipenuhi dengan penggunaan politik populis yang sama-sama menggelorakan retorika nasionalisme, sentimen anti-asing, dan klaim anti-kemapanan. Kendati demikian, ada perbedaan signifikan dalam konfigurasi dan pendekatan populisme karena ditampilkan dengan ciri

[26] Cas Mudded an Kristobal Ravira Kaltwasser, *Exclusionary vs. Inclusionary* ....., Ibid, hal. 155.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

khas masing-masing.[27] Namun demikian, tidak serta merta istilah populisme menjadi kajian dan diskursus secara akademis secara jelas.

Dasar-dasar populisme sebagai model gerakan dan strategi kampanye terlihat, baik pada kubu Prabowo maupun Jokowi. Prabowo menitikberatkan wacana politik pada isu pembangunan yang berpihak sepenuhnya pada kepentingan rakyat dengan menonjolkan retorika yang menentang keras musuh bersama rakyat Indonesia yaitu aktor politik predator, para elt kekuasaan, korporasi asing berserta komprador lokalnya, baik itu pejabat publik dan elit-elit politik korup yang mementingkan kepentingan pribadi.[28] Wacana kampanye yang diusung Prabowo ini mengindikasikan ciri khas populisme barat yang mengedepankan elemen anti-kemapanan (*anti-estabelish*) yang menghadapkan antara rakyat versus elit penguasa, koorporasi, pihak asing, dan seterusnya.

Narasi populisme Prabowo pada Pilpres 2014 ini muncul atas dasar kondisi ketidakadilan dan kesulitan yang dirasakan rakyat kecil yang selama ini terpinggirkan karena kegagalan pemerintah menyelamatkan kekayaan negara yang “bocor” ke luar

[27] Defbry Margiansyah, *Populisme di Indonesia Kontemporer: .....*, Ibid, hal. 54.
[28] Defbry Margiansyah, *Populisme di Indonesia Kontemporer: ....,* Ibid, hal. 54.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

negeri dan terlalu bergantung pada dominasi ekonomi asing, situasi yang menyimpang dari amanat konstitusi 1945. Kondisi ini hanya dapat dirubah oleh pemimpin yang berani menutup kebocoran dan kuat terhadap intervensi politik dari berbagai arah. Narasi politik populis Prabowo diatas tampak berupaya membangun relasi mutualisme dengan konstituen secara *diskursif* dengan menempatkan dirinya sebagai bagian dari *common people* melalui konstruksi citranya sebagai guru maupun pemimpin kuat yang cocok dalam menyelesaikan persoalan kritis bangsa.

Sayangnya, kampanye Prabowo yang menegaskan konfrontasi terhadap berbagai pihak serta imajinasi yang ingin mengembalikan kejayaan seperti masa rezim otoriter, justeru menempatkan serta menggambarkan dirinya sebagai populis otokratis anti-demokrasi. [29] Asumsi sikap Prabowo tersebut diperjelas oleh jejak rekam historis sebagai bagian dari rezim Suharto, dugaan keterlibatan atas kasus pelanggaran hak asasi berat 1998 dan karakternya yang temperamental memberikan kesan akan adanya kerentanan emosi yang dialaminya untuk mengelola pemerintahan negara nantinya. Ditambah lagi, eksistensi oligarki sebagai penyokong utama parpol pimpinan Prabowo, Gerindra, semakin

[29] Edward Aspinall, "Oligarchic Populism: Prabowo Subianto's Challenge to Indonesian Democracy," *Indonesia* 99, no. 1 (May 29, 2015): 1–28, https://doi.org/10.1353/ind.2015.0002, hal. 5-7.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

meyakinkan kecurigaan akan gelagatnya untuk melindungi kepentingan terselubung jejaring elit politik bisnis dengan bungkus populisme nasionalis yang patriotik.

Sebaliknya, populisme Jokowi cenderung memperlihatkan karakteristik yang berbeda dari populis Prabowo maupun populisme yang lazim di Eropa mau Amerika Serikat. Visi politiknya tidak menawarkan transformasi sistem politik dan *status-quo* secara radikal dengan menyerang eksistensi elit-elit politik yang berkuasa. Strategi ini kontra produktif dengan Prabowo yang justeru menimbulkan resistensi bagi masyarakat, lebih-lebih masyarakat Jawa yang dikenal dengan lemah lembut. Retorika anti-asing dan anti-elit misalnya, cenderung diartikulasikan secara lunak dan implisit oleh Jokowi. Jokowi menyoroti kedaulatan negara yang terancam oleh kesepakatan internasional, tidak maksimalnya penggunaan sumber daya alam bagi keadilan sosial dan kebaikan rakyat, serta ketergantungan besar pada hutang luar negeri oleh elit berkuasa sebelumnya.[30] Walaupun populisme Jokowi tidak menjadikan sentimen ini sebagai basis mobilisasi dukungannya, persoalan perbaikan layanan publik, penyerhanaan birokrasi, dan reformasi sektor kesehatan dan pendidikan merupakan fokus utama yang ditawarkan pada konstituennya. Kondisi ini

[30] Vedi R. Hadiz and Richard Robison, "Competing Populisms ….., Ibid, hal. 489.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

mencerminkan pandangan politik Jokowi yang pragmatis dan berorientasi pada perubahan konkrit daripada perwujudan visi politik yang lebih besar.[31]

Seperti menjadi bagian dari penanda populisme di berbagai belahan dunia lainnya, Pilpres 2014 tidak lepas dari perang kata menandai lahirnya era *post-truth.* Politik saling menjatuhkan lawan menggunakan pendekatan *hate-speech, black-campaign,* maupun *hoax* telah mewarnai dalam kontestasi kedua kubu, baik Prabowo maupun Jokowi. Penggunaan instrument *hate-speech* dan sejenisnya jelas arahnya, yakni menggoyahkan preperensi politik lawan masing-masing sekaligus menarik simpati masyarakat. Isu "kebangkitan PKI," "Anak PKI," sempat viral melalui Majalah "Obor Rakyat." Sasaran kampanye hitam ini jelas diarahkan kepada Jokowi. Isu tersebut rupanya diarahkan dalam rangka menggalang sentimen dan emosional kelompok Islam kanan serta ultra-nasionalis. Sebaliknya, Probowo disudutkan dengan berbagai kampanye yang tidak kalah negatif. "Pelanggar HAM berat," "kembalinya kroni Suharto dan rezim Orba," juga viral dalam rangka mendelegitimasi Prabowo.[32]

---

[31] Marcus Mitzner, *Reinventing Asian Populism: Jokowis Rise, Democrasy and Political Contestation in Indonesia,* Policy Studies: An East-West Center Studies, 72, 2015, hal. 4-8.
[32] Defbry Margiansyah, *Populisme di Indonesia Kontemporer: ....,* Ibid, hal. 55.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Kontestasi Pilpres 2014 akhirnya dimenangkan oleh populisme yang diusung Jokowi. Fenomena ini dalam politik lokal Indonesia tidak terlalu mengejutkan. Kemenangan Jokowi terhadap Prabowo selain ditentukan oleh gaya populisme Jokowi yang terkesan natural juga dipengaruhi oleh persepsi masyarakat yang masih trauma dan *phobia* terhadap rezim Orba yang selalu digaungkan oleh kelompok Jokowi. Selain itu, isu pelanggaran HAM 1998 yang dialamatkan kepada Prabowo dan didukung oleh jaringan *Non-Government O*rganization (*NGOs*) serta kelas menengah terdidik dirasa cukup efektif dalam memenangkan perang wacana populis antara kedua kubu. Memory masyarakat Indonesia terhadap rezim otoriter Orba, kroni dan antek Suharto, serta pelanggaran HAM menjadi kampanye efektif bagi Jokowi dalam mengalahkan Prabowo.

Sebaliknya, kekalahan Prabowo dalam kontestasi Pilpres 2014 dari perspektif populisme global dirasa agak mengejutkan. Hal ini mengingat selama kampanye, Prabowo telah menduplikasi diskursus dan wacana populisme barat (Eropa dan Amerika Latin). Selain itu, kubu Prabowo yang didukung oleh sebagian besar varian-varian kelompok Islam modernis dan radikal kanan ternyata tidak cukup mendongkrak elektabilitasnya dalam Pilpres 2014 ini. Hal ini kontras dengan gerakan populisme di Amerika Latin. Dalam kurun waktu 1999-2010,

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

gerakan populisme di Amerika Latin setidaknya direpresentasi melalui kemenangan politik electoral Hugo Chavez dengan *United Socialist Partay* (PSU) di Venezuela dan Evo Morales bersama *Movement for Socialism* (MAS) di Bolivia mampu mengantarkan keduanya menduduki kursi presiden.[33] Sedangkan beberapa gerakan populisme di Eropa seperti Jean-Marie Le Pen, Perancis, Wilders, Belanda, Jorg Haider, Austria, juga mengalami kegagalan serupa seperti dalam kasus populisme Prabowo di Indonesia. Dalam pandangan Mudde, kemenangan populisme Amerika Latin lebih ditentukan oleh apa yang disebutnya dengan populisme inklusif. Sebaliknya, kekalahan Prabowo maupun beberapa politik electoral di Eropa dimaksud karena populisme kanan eksklusif.[34] Setidaknya, dalam rentang waktu tersebut, populisme kanan belum mendapat sambutan positif masyarakat. Populisme (kanan) barat, baru mendapat momentum setelah kemenangan Donald Trump dan Brexit Inggris pada tahun 2016.

Namun demikian, Pilpres 2014 setidaknya menjadi sinyal jelas tentang tanda-tanda kebangkitan populisme Islam di Indonesia. Kegagalan populisme Prabowo dari populisme Jokowi justeru dapat dibaca sebagai tonggak baru konsolidasi dan kebangkitan

[33] Cas Mudded an Kristobal Ravira Kaltwasser, *Exclusionary vs. Inclusionary Populism: ....*, Ibid, hal. 148.
[34] Cas Mudded an Kristobal Ravira Kaltwasser, *Exclusionary vs. Inclusionary Populism: ....*, Ibid, hal. 158-166.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

populisme Islam. Hal ini terbukti dari kekuatan kelompok Islam radikal sebagai inti dari kekuatan Prabowo terus menjaga enigma serta energi kelompoknya dalam kontestasi, baik dalam beberapa Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) maupun Pilpres selanjutnya. Bagi kelompok kanan maupun Parpol yang berdekatan secara ideologis dengan ideologi kanan, potensi kekuatan berbasis ideologi Islam kanan merupakan aset penting yang setidaknya menjadi basis dukungan partai dalam meraih kursi di parlemen. Lebih dari itu, potensi kekuatan ini dapat diperihara guna memobilisasi untuk kepentingan electoral Pilpres.

Realitas ini terbukti dan terlihat sejak 2016. Populisme Islam menemukan momentum serta bentuknya selama transisi gubernur Daerah Khusus Ibukota (DKI) Jakarta dijabat Basuki Cahaya Purnama (Ahok) menggantikan Jokowi yang maju Pilpres. Baik saat Ahok masih menjabat gubernur maupun majunya dia dalam bursa gubernur DKI Jakarta 2016 menjadi panggung bagi kebangkitan populisme Islam di Indonesia. Menurut Hadiz, populisme Islam benar-benar bangkit ditandai dengan aksi demontrasi umat Islam di Monas, Jakarta, 4 November 2016 dan 2 Desember 2016 yang dikenal dengan "Aksi Bela Islam" 411 dan 212.[35] Aksi bela Islam ini ditujukan

[35] Vedi R Hadiz. *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016, hal. 4.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

kepada Ahok yang dianggap melakukan penistaan agama terhadap Surat al-Maidah ayat 51. Demonstrasi yang melibatkan multi kelas dari lapisan masyarakat muslim.[36]

Dalam aksi 411 dan 212 dalam konteks kebangkitan populisme Islam di Indonesia tidak hanya melanjutkan gerakan yang pada Pilpres 2014, bahkan paska reformasi 1998. Lebih dari itu, gerakan populisme Islam ini menjelaskan tentang kesadaran kolektif sekaligus optimisme besar terhadap cita-cita 'rakyak.' Rakyat dalam hal ini, seperti dijelaskan Hadiz, tidak lain adalah padanan kata dari '*ummah*.'[37] Berbeda dengan aksi-aksi lain sebelum aksi 411, 212, Reuni 212, atau aksi-aksi sejenis selama masa kampanye maupun Pasca Pilpres 2019, rentetan aksi ini diikuti oleh berbagai varian elemen Ormas Islam berhaluan kanan melebur menjadi satu wadah dan satu kata mengatasanamakan umat (*ummah*) Islam. Dalam spektrum luas Ormas Islam di Indonesia, hanya Nahdlatul Ulama (NU) saja yang secara tegas menolak

[36] Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and .....*, Ibid, hal. 5. Bandingkan: Vedi R. Hadiz, *A New Islamic Populism and The Contradiction of Development,* Journal of Contemporary Asia (2013), http://dx.doi.org/10.1080/00472336.2013.832790, hal. 11-13. Lihat juga: Vedi R. Hadiz, *Imagine all The People? Mobilising Islamic Populism for Right Wing Politics in Indonesia,* Journal of Contemporary Asia (2018), Doi.org/10.1080/00472336.2018.1433225, hal. 9-13.

[37] Vedi R. Hadiz, *Imagine all The People? Mobilising Islamic Populism for Right Wing Politics in Indonesia,* Journal of Contemporary Asia (2018), https://doi.org/10.1080/00472336.2018.1433225, hal. 9-13.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

berbagai aksi massa di Jakarta ini.[38] Walaupun demikian, tidak sedikit massa NU (*nahdliyin*) terlibat dalam aksi demontrasi. Bahkan, Pengurus Wilayah Nahdlatul (PWNU) Propinsi Jakarta secara tegas menentang keputusan PBNU dan terlibat dalam serangkaian aksi dimaksud.[39] Muhammadiyah sebagai Ormas terbesar kedua setelah NU, meskipun tidak tegas sikapnya, melalui sayap kepemudaannya juga terlibat aktif dalam beberapa aksi demontrasi tersebut.

Fenomena *new-Islamic populisme* tersebut mampu menarik perhatian karena menjadi *meelting-pot* bagi hampir keseluruhan element umat Islam di Indonesia. Untuk sementara waktu, setiap pimpinan Ormas Islam bersedia menegasikan *hidden agenda* masing-masing demi kebentingan besar yang diidealisasikan dalam imaginasi tujuan yang selama ini mereka perjuangkan. Hadiz menyebut sikap mereka sebagai "penangguhan perbedaan (*suspension of difference*)" untuk sementara waktu.[40] Selain Front Pembela Islam (FPI) sebagai komando lapangan, elemen Ormas Islam lainnya melebur

[38] Ketua PBNU: Jangan Ikut Aksi 212, https://inilah.com/news/2341643/ketua-pbnu-jangan-ikut-aksi-212, diakses tanggal 6 Juni 2020.
[39] Atas Instruksi Rois Syuriah, PWNU DKI Jakarta Ikut Aksi Bela Islam III, https://www.kiblat.net/2016/12/03/atas-instruksi-rois-syuriah-pwnu-dki-jakarta-ikut-aksi-bela-islam-iii/, diakses pada 6 Juni 2020.
[40] Vedi R. Hadiz and Richard Robison, "Competing Populisms in, ….., Ibid., hal. 496-498.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

menjadi satu dalam serangkaian aksi tersebut. Hitbut Tahrir Indonesia (HTI), yang dalam berbagai aksi demonstrasi menentang berbagai kebijakan pemerintah cenderung berdiri sendiri juga terlibat dalam gerakan populisme Islam ini. Pemandangan yang sama juga dijumpai pada Forum Umat Islam (FUI), Komite Kesatuan Aksi Muslimin Indonesia (KAMMI), Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Persis, dan masih yang lain.[41] Singkatnya, berbagai elemen Islam radikal meleburkan diri melalui symbol bendera organisasi masing-masing dalam berbagai aksi dimaksud.

Populisme Islam semakin menemukan bentuk gerakannya terlihat saat mampu mendialogkan kepentingan dan agenda mereka dengan beberapa Parpol yang secara ideologis berhaluan Islam-kanan. Setidaknya, gambaran ini tercermin dengan jelas pada politik electoral 2019. Partai Keadilan Sejahtera (PKS) yang secara teori memang dikatagorikan Parpol yang mengusung semangat negara Islam memilih Prabowo Subianto-Sandiaga Uno diikuti oleh Gerakan Indonesia Raya (Gerinda) dan Partai Amanat Nasional (PAN). Generalisasi tentang parpol kanan atau tengah memang tidak mudah. Tetapi, dalam konteks Pilpres 2019, kubu Prabowo yang diusung oleh ketiga Parpol

[41] Muhammad Luthfi dan Rusydan Fathi, *GNPF MUI: Strategi Pembingkaian dan Keberhasilan Populisme Islam di Indonesia,* Jurnal Asketik, Vol. 3, No. 1, Juli 2019, hal. 30-32.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

yang mengusung isu-isu populisme Islam adalah fakta. Karena itu, populisme Islam pada Pilpres 2019 memiliki kesamaan dengan populisme di Eropa, Amerika, dan sebagian Amerika Latin.

Potret sejarah populisme Islam maupun politik Identitas Islam di Indonesia memiliki sejarah panjang. Dinamika populisme Islam lama di Indonesia, oleh Hadiz disebutnya dengan istilah *old Islamic populism* akibat pengaruh Pan Islamisme. [42] Jika saat ini populisme Islam bangkit kembali, hal ini bukan fenomena aneh dan baru. Sejak lahirnya Republik Indonesia ini, baik masa Orde Lama, Orde Baru, lebih-lebih era paska Suharto menjadi panggung sekaligus saksi akan enigma serta energi politik identitas Islam yang tidak pernah mati. Selain politik identitas Islam, sejarah Indonesia sesungguhnya juga menyusuhkan panggung bagi populisme kiri-PKI dan populisme nasionalis dalam waktu bersamaan pernah tumbuh subur. Ada kalanya masing-masing populisme berkontestasi dalam politik electoral. Uniknya, di lain kesempatan ketiga ideologi populis bahkan bergandeng renteng dalam satu barisan. Contoh terakhir ini ditunjukkan oleh Sukarno dengan politik Nasionalisme, Agama, dan Komunis (Nasakom). [43]

[42] Hadiz, Vedi R. (2016). Islamic Populism in Indonesia and ….., Ibid, hal. 6.

[43] Rangga Kusumo, *Populisme Islam di Indonesia: Studi Kasus Aksi Bela Islam oleh GNPF-MUI Tahun 2016-2017,* HURRIYAH, Jurnal Politik, Vol. 4, No. 1, Agustus 2018, hal. 89.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Bedanya, populisme kiri diberangus oleh kekuatan Orba hingga akhirnya benar-benar mati tanpa dapat bangkit lagi. Sebaliknya, populisme nasionalis-inklusif menjadi wacana dominan yang selalu menguasai panggung perpolitikan nasional. Sedangkan, populisme Islam dicurigai sebagai 'gerakan makar' yang selalu dalam pengawasan rezim. Para era Sukarno, pada akhirnya populisme disebut sebagai gerakan makar serta diburu. Potret ini tergambar pada gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII). Sementara, gerakan populisme Islam lainnya yang diwakili oleh Masyumi dibubarkan oleh Rezim Sukarno pada 1962. Sementara itu, gerakan populisme Islam di era Suharto dibatasi geraknya sedemikian rupa. Baru di akhir periode kekuasaannya, Suharto mulai membuka keran dan tempat bagi kelompok populisme Islam yang direpresentasi melalui Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Populisme Islam, akhirnya tidak terbendung dan mulai bebas mengekspresikan sikap dan agenda politiknya di era reformasi.[44]

Di era post-Suharto, bibit-bibit gerakan populisme Islam memanifestasikan diri, baik dalam bentuk Parpol maupun Ormas Islam. Baik Pemilu 1999 hingga 2004, lahir beberapa Parpol yang secara ideologis memiliki akar dengan Masyumi maupun

[44] Vedi R. Hadiz, *A New Islamic Populism and The Contradictions of Development,* Journal of Contemporary Asia, 2013, http://dx.doi.org/10.1080/00472336.2013.832790, hal. 11-13.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

ideologi kanan local, bahkan ideologi trans-nasional. Beberapa Parpol yang mengatasnamakan Masyumi kembali lahir pada 2 (dua) Pemilu ini. Sementara, Partai Keadilan (PK) yang kemudian berubah menjadi PKS secara ideologi dilahirkan dari Ormas Tarbiyah yang secara ideologi mengacu kepada *Ihwan al-Muslimin* di Mesir. Sementara itu, pada era yang sama, lahir banyak sekali Ormas Islam yang secara ideologi berhaluan kanan yang lazim dikenal dengan istilah radikalisme, Islamisme, trans-nasional, atau istilah-istilah lain yang memiliki konotasi yang sama. Beberapa Ormas tersebut secara garis besar dapat dipilah dalam beberapa ideology; (1) Wahabisme, (2) Salafi, (3) Trans-nasional, dan (4) Teroris. Contoh Ormas yang terakhir adalah Jamaah Islamiyah (JI), *Islamic State of Irak and Syiria* (ISIS). Ketiga kelompok sebelumnya dapat dilacak seperti Farum Komunikasi Ahlussunnah wa al-Jama'ah (FKAWJ), Laskar Jihad, Majelis Mujahidin Indosesia (MMI), Ansorut al-Tauhid, Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan seterusnya.

Dalam beberapa elemen, kebangkitan populisme Islam Indonesia kontemporer tidak berbeda jauh dengan populisme barat (Eropa, Amerika, maupun Amerika Latin). Secara umum, keduanya dicirikan dengan apa yang disebut sebagai bangkitnya ideologi 'sayap kanan.' Jika populisme barat dicirikan dengan adanya 3 (tiga) dasar, hal yang sama juga

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

terjadi di Indonesia. Ketriga elemen dimaksud meliputi; (1) Anti-kemapanan, (2) Otoritarianisme, dan (3) Nativisme. Ketiga elemen ini akan dilihat menggunakan pendekatan *multikelas* atau *organisasional* yang digunakan Hadiz. Pendekatan *organisasional* ini lebih menggunakan perspektif ekonomi politik structural.[45]

Populisme yang berkembang dalam Islam, hal yang paling penting untuk dipahami adalah penggunaan kata "*umat*" atau "*ummah*" sebagai bentuk *proxy* dari kata "rakyat" yang digunakan dalam bahasa populisme di barat.[46] "Umat" sebenarnya adalah konstruksi politis untuk menyebutkan masyarakat muslim yang selama ini teralineasi dan terdiskriminisasi secara ekonomi politik dan sosio historis. Kedua konteks itulah yang menjadikan populisme Islam berkembang dan *embadied* sebagai bentuk mobilisasi sosial yang dibentuk berdasarkan pada aliansi kelas-kelas sosial yang sifatnya asimetris.[47] Umat diasosiasikan sebagai entitas yang berhadapan dengan elit, asing, oligargi, maupun koorporasi multi-nasional. Dalam perpektif umat, selain mereka merasa didiskriminasi secara politik,

[45] Vedi R. Hadiz and Richard Robison, "Competing Populisms in ….., Ibid, hal. 489-490.
[46] Vedi Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and* ……, Ibid, hal. 4.
[47] Wasisto Raharjo Jati, *Dari Umat menuju Ummah?: Melacak Akar Populisme Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Maarif, Vol. 12, No. 1, Juni 2017, hal. 28.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

ekonomi, bahkan budaya, mereka berkeyakinan bahwa berbagai aliansi elit, oligarki, koorporasi maupun pihak asing dianggap sebagai pihak yang korup. Sikap kritis dan berontak ini sebagai symbol dari sikap anti-kemapanan.

Dalam rangka menyatukan politik umat, dibutuhkan figur atau tokoh populis yang otoriter-kharismatis. Figur Riziq Shibab maupun Prabowo dianggap mewakili sosok dimaksud. Tokoh demikian ini dipercaya maupun memerankan diri sebagai seseorang yang dapat memecah kebuntuan sekaligus menjawab berbagai persoalan yang dihadapi oleh umat. Figur otoriter ini dalam gerakannya selain menyuarakan anti-kemapanan juga mengedepankan isu atau tema *nativisme*. Tema ini dicirikan dengan narasi-narasi yang sifatnya dikotomis; "*Us and them*," "rakyat versus elit," "muslim versus kafir," "bersih versus korup," "Pribumi versus non-pribumi," dan seterusnya.

Kesamaan beberapa elemen populisme Eropa dan Amerika Serikat di atas ada pada beberapa populisme Islam di Indonesia kontemporer. Kesamaan ini dijumpai dalam berbagai aksi yang populer dengan istilah 411 maupun 212 pada 2016, menjelang Pilkada DKI Jakarta 2017 yang digunakan untuk menjatuhkan Ahok maupun selama Pilpres 2019, sebagai bagian dari strategi kampanye pasangan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Prabowo-Sandi.[48] Aksi 411 dan 212 pada Pilkada DKI 2017 dengan jargon "Aksi Bela Islam," menyuguhkan narasi besar tentang pertentangan antara *ummah* yang direpresentasi melalui para elit terhadap penguasa, yakni Ahok. Ahok dinarasikan sebagai sosok elit maupun pemimpin yang berseberangan dengan arus utama kepentingan "*wong cilik*" dengan menjelek-jelekkan, bahkan menistakan simbol agama Islam tentang konsep kepemimpinan sesuai al-Maidah ayat 51. Meskipun selama aksi 411 dan 212 tidak secara langsung mengusung isu *nativisme* sebaimana populisme Trump maupun Brexit, namun, secara implisit Ahok merepresentasikan seorang non-muslim, China, serta dekat dengan kepanjangan dari kekuatan asing, yakni negara China.

"Aksi Bela Islam" 411 dan 212 tahun 2016 yang digerakkan oleh Gerakan Nasional Pengawal Fatwa (GNPF) MUI terhadap Ahok menjustifikasi atas nama 'rakyat' atau '*ummah*' yang homogen. Meskipun sesungguhnya, makna '*ummah*' lebih bersifat klaim. Karena, '*ummah*' yang diklaim, hanya merepresentasi-kan kelompok Islam yang berhaluan kanan. Di luar kelompok Islam kanan GNPF-MUI yang diwakili oleh FPI, MMI, Larkar Jihad, FUI, dan beberapa Ormas Islam radikal lainnya, masih banyak kelompok Islam

[48] Muhammad Luthfi dan Rusydan Fathi, *GNPF MUI: Strategi Pembingkaian dan Keberhasilan Populisme Islam di Indonesia,* Jurnal Asketik, Vol. 3, No. 1, Juli 2019, hal. 30-32.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dari Ormas Islam moderat seperti NU yang memiliki pengikut lebih banyak dibandingkan gabungan berbagai Ormas Islam radikal ini. Namun, penggunaan propaganda '*ummah*' dalam "Aksi Bela Islam" 411 dan 212 terbukti berhasil membalikkan preferensi pilihan politik pemilih muslim di DKI Jakarta untuk memenangkan pasangan Anies-Sandi dalam Pilkada DKI Jakarta 2017. Padahal, dalam release beberapa lembaga survey, pasangan Ahok-Jarot selalu unggul dari pasangan Anies-Sandi.[49]

Kemenangan Anies-Sandi pada Pilkada DKI Jakarta 2017 menjadi energi baru bagi konsolidasi populisme Islam di Indonesia. Kemenangan populisme Islam ini semakin meneguhkan keyakinan kubu Prabowo-Sandi dalam politik electoral Pilpres 2019. Majunya Prabowo sebagai penantang Jokowi pada Pilpres 2019, selain mengulang Pilpres 2014 juga didukung oleh berbagai elemen Islam radikal yang sama pada Pilkada DKI Jakarta, bahkan lebih luas dan banyak lagi mencakup jaringan di seluruh Indonesia. Kemenangan populisme Islam pada Pilkada DKI Jakarta selain sebagai modal dasar juga menjadi model strategi kampanye pada Pilpres 2019.

Asumsi maupun tesis di atas terbukti terulang kembali selama kampanye Pilpres 2019. Jakarta sebagai Ibu Kota negara ditempatkan sebagai sumber

[49] Defbry Margiansyah, *Populisme di Indonesia Kontemporer: ....,* Ibid, hal. 59.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

berita direproduksi menjadi kampanye di berbagai daerah seluruh Indonesia. 'Aksi Bela Islam' 212 atas nama '*ummah*' terus dipelihara serta direproduksi sebagai strategi kampanye dalam rangka menjaga memori umat atas preferensi politik untuk memilih Prabowo. Narasi *nativisme* sebagaimana populisme Eropa maupun Amerika Serikat didengungkan kembali sebagaimana Pilkada DKI Jakarta untuk menyerang Jokowi. Akibatnya, terjadi pembelahan masyarakat secara tajam. Kondisi ini cukup memperihatinkan dan meresahkan masyarakat, bahkan mengoyak perstuan anak bangsa. Muncul berbagai narasi yang sifatnya vis-to-vis (saling berhadapan). Berbagai narasi oposisi biner berseliweran seperti; "Islamis versus Nasional-is," "Islam versus sekuler," "Pancasila versus anti-Pancasila," dan masih banyak lagi, membuat polarisasi dalam masyarakat semakin tajam. Bahkan, majalah Obor Rakyat yang pernah terbit sebagai *black campaign* (kampanye hitam) menyerang Jokowi pada Pilpres 2014 hadir kembali pada Pilpres 2019. Obor Rakyat menyebut Jokowi sebagai keturunan Tionghoa, kaki tangan asing, dan anak PKI.[50] Meskipun tidak terkait secara langsung, pembubaran HTI dalam pemerintahan Jokowi membangkitkan narasi ketertindasan umat Islam.[51]

Era *post-truth* semakin menambah polarisasi masyarakat dalam dinamika Pilpres 2019. Kata

[50] Wahyudi Ahmaliah, *Kebenaran yang Terbelah: Populisme Islam dan Disinformati Politik Elektoral,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, Hal. 136.
[51] Wahyudi Ahmaliah, *Kebenaran yang Terbelah: Populisme Islam ….*, Ibid., hal. 136.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

maupun ujaran *post-truth* selama kampanye Pilpres 2019 yang disebarluaskan populisme Islam identik dengan populisme di belahan dunia lain. *Post-truth* sendiri dimaknai sebagai pengaburan batas antara kebohongan dan pengungkapan kebenaran.[52] Karena itu, *post-truth* identic dengan kabar bohong (*hoak*), *black campaign,* maupun *hate-speech.* Narasi demikian itu sering kali viral dan memenuhi media sosial seperti group Whatsapp, Facebook, Twitter, Instagram, dan sebagainya. Berbagai ujaran *post-truth* menyudutkan Jokowi terus bermunculan seperti; "Ijtima' Ulama," "Aksi Bela Ulama," "Anti Islam," "Persekusi Ulama," dan seterusnya. Model kampanye yang mengusung semangat populis dan nativistis berbasis politik identitas Islam secara vulgar disampaikan Amin Rais yang mengatakan "Partai Allah" versus "Partai Syetan."

Populisme Islam dengan mengusung semangat '*ummah*' harus diakui memiliki daya resonansi yang kuat. Menggunakan analisis *organisasional* Hadiz, populisme Islam yang digulirkan sejak 2016 menjelang Pilkada DKI Jakarta hingga periode kampanye Pilpres 2019 melibatkan aliansi antar atau multi kelas yang sifatnya asimetris.[53] Populisme Islam

[52] Muchamad Iqbal Jatmiko, *Post-Truth, Media Sosial, Misinformasi: Pergolakan Wacana Politik Pemilihan Presiden Tahun 2019,* Jurnal Tabligh Volume 20 No 1, Juni 2019, hal. 21.
[53] Endi Aulia Garadian, *Membaca Populisme Model Baru,* STUDIA ISLAMIKA: Indonesian Journal for Islamic Studies. ,Vol. 24, No. 2, 2017,

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

menunjukkan realitas suatu kekuatan yang mampu menarik serta memobilisasi konstituensi muslim dari berbagai segmen Islam sayap kanan baik tradisionalis, konservatif, fundamentalis maupun radikal.[54]

Menurut Hadiz, Wasisto, dan beberapa sarjana lain, ciri populisme Islam Indonesia kontemporer lebih banyak digerakan oleh lapisan kelas menengah, yang secara ideologi, selain mereka sebagai symbol anti-kemapanan, mereka juga berada dalam situasi politik yang gamang, karena mudah diinfiltrasi oleh berbagai macam ideologi maupun kepentingan politik kelompok tertentu. Kelas menengah ini adalah kelompok masyarakat baru yang melihat Islam bukan sebagai agama saja, namun juga sebagai kebutuhan untuk kepentingan sosialisasi dan simbolisasi. Dengan kata lain, kelas menengah muslim Indonesia hari ini tidaklah lagi berbasis pada kelas pedagang saja, namun juga telah merambah pada aspek profesi lain seperti kelas birokrasi, kelas professional, kelas intelektual, dan lain sebagainya.[55]

DOI:10.15408/sdi.v24i2.5708, hal. 385.

[54] Thomas P. Power, *Jokowi's Authoritarian Turn and Indonesia's Democratic Decline*, Bulletin of Indonesian Economic Studies, Vol. 54, no. 3 (September 2, 2018), https://doi.org/10.1080/00074918.2018.1549918, hal. 307–38.

[55] Wasisto Raharjo Jati, *Dari Umat menuju Ummah?:*....., Ibid., hal. 27.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

D. Masa depan Demokrasi Indonesia

Pada akhirnya, dalam konteks dinamika kehidupan demokrasi di Indonesia, populisme Islam Indonesia kontemporer menjadi perdebatan polemical. Realitasnya, dapat dipahami, bahwa, populisme Islam sebagai strategi politik yang sifatnya informal dan inkonstitusional dalam upaya menjembatani representasi dan artikulasi aspirasi dari akar rumput kepada pusat kekuasaan.[56] Populisme Islam melalui serangkaian aksi demontrasi jalanan maupun politik electoral menyediakan banyak aspek kajian dalam perspektif demokrasi modern. Sebelum hadirnya *new Islamic populisme*, meminjam istilah Hadiz, representasi politik atas nama '*ummah*' diwakili oleh partai politik pada tingkat parlemen.

Di sisi lain, secara kultural selalui diwakili oleh Nahdlatul Ulama (NU) maupun Muhammadiyah sebagai Ormas terbesar dan mapan. Lahirnya populisme Islam secara tidak langsung menggeser dominasi NU, Muhammadiyah,[57] juga kekuatan politik identitas yang parsial seperti HTI, KAMMI, FPI, bahkan gerakan mahasiswa. Populisme Islam, dalam konteks 'Aksi Bela Islam' sejak 2016, melebur menjadi satu gerakan yang sifatnya asimetris dalam mendesakkan

[56] Wasisto Raharjo Jati, *Dari Umat menuju Ummah?:*....., Ibid., hal. 22.
[57] Ahmad Sholikin, *Gerakan Politik Islam di Indonesia Paska Aksi Bela Islam Jilid I, II, dan III,* MADANI; Jurnal Politik dan Sosial Kemasyarakatan, Vol. 10, No. 1, 2018, hal. 20-23.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

kepentingan politik atas nama '*ummah*' menjadi fenomena baru dalam konteks demokrasi Indonesia. Meskipun dalam konteks politik electoral Pilkada DKI Jakarta maupun Pilpres 2019, aspirasi politik mereka disalurkan melalui Parpol, namun, elemen Parpol mau tidak mau menyesuaikan "gaya politik" kelompok populisme Islam dengan dominasi isu atau tema '*ummah*' atau nilai-nilai Islam di ruang public.

Pertanyaannya adalah apakah populisme Islam era reformasi masih meneruskan agenda politik masa lalu? Atau sebaliknya, akankah populisme Islam saat ini maupun dikemudian hari justeru akan kompatibel dengan demokrasi seperti tesis Asep Bayat dalam *post-Islamisme*? [58] Setidaknya, dua pertanyaan ini yang akan kita ujian pada sub bagian tulisan ini. Pertanyaan ini menarik karena lebih didasarkan atas asumsi, bahwa, populisme Islam lebih mengedepankan aspek penguatan identitas berbasis simbol religiositas. Hal tersebut berbeda dengan populisme pada umumnya yang lebih mengutamakan kolektivitas gerakan.[59]

Permasalahannya adalah Islam dalam ruang public menjadi komoditas politik yang secara sugestif dan sensitif mampu menjadi faktor determinan dalam

[58] Asef Bayat, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn (California: Stanford University Press, 2007).
[59] Wasisto Raharjo Jati, *Trajektori Populisme Islam di Kalangan Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Prisma, Vol. 36, No. 3, 2018, hal. 20.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

memengaruhi preferensi politik publik dan hasil akhir. Kelihaian menggunakan isu-isu agama sebenarnya lebih pada upaya meng-aduk-aduk emosi dan pemahaman publik, baik secara dogmatis dan psikis menyangkut urusan duniawi maupun ukhrawi. Implikasinya tampak saat melihat politik yang esensinya adalah suksesi kekuasaan menjadi urusan surga dan neraka. Kondisi itulah yang melatarbelakangi populisme Islam menyeruak masuk ke ruang publik.[60] Alih-alih mendukung dengan demokrasi sebagai jalan utama membentuk pemerintahan, populisme Islam cenderung mendukung sistem pemerintahan selain demokrasi, seperti pemerintahan teokrasi semacam khilafah atau pemerintahan bersyariah yang esensinya menuju pada negara kesejahteraan (*darul salam*).[61]

Karena itu, dalam konteks kehidupan demokrasi di Indonesia, populisme Islam di atas dapat dianalisis tergantung perspektif masing-masing. Dalam ruang demokrasi, lahirnya populisme sebagai gerakan politik yang menuntut representasi kepentingan politik atas nama kelompok tertentu, bahkan '*ummah*' sekalipun adalah sah-sah saja dan tidak bertentangan dengan norma maupun nilai-nilai demokrasi. Menuntut keadilan dengan menghadapkan secara vis-à-vis antara '*ummah*' di

[60] Wasisto Raharjo Jati, *Trajektori Populisme Islam* ...., Ibid., hal. 21.
[61] Wasisto Raharjo Jati, *Trajektori Populisme Islam* ...., Ibid., hal. 20.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

satu sisi dengan elit penguasa yang dianggap korup sekalipun merupakan hak sipil yang dibenarkan dalam system demokrasi di belahan dunia, tidak kecuali di Indonesia. Dengan demikian, ketika populisme Islam dalam memperjuangkan agenda politiknya, baik melalui strategi informal maupun inkonstitusional, lebih-lebih menggunakan instrument demokrasi, maka, populisme Islam dapat dipahami sebagai bagian dari dinamika demokrasi.

Sebaliknya, apabila populisme Islam mengarah kepada gerakan makar, hal ini yang dapat menghambat proses demokratisasi di Indonesia. Konteks gerakan makar dimaksud adalah berusaha mengganti fundasi dasar negera yakni Pancasila menjadi negara Islam, khilafah Islamiyah, syariat Islam, atau sejenisnya. Pemaksaan tujuan politik berbasis politik identitas Islam tentunya bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi. Prinsip demokrasi berlandaskan ideologi Pancasila tentu saja memberi ruang kebebeasan sekaligus apresesiasi terhadap keberagaman, baik secara agama, etnik, budaya, dan seterusnya.

Karena itu, secara obyektif, populisme Islam dalam dinamika demokrasi di Indonesia memiliki hak untuk berkembang dan berekspresi. Dalam perspektif akademis, diskursus antara “radikalisme” dan “terorisme” sering kali disangkutpautkan dengan istilah populisme Islam. Kedua istilah, sesungguhnya

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

lahir sebagai bias akademis yang bersifat Eropasentris berdasarkan pengalaman serupa dalam agama Kristen yang kemudian disematkan untuk memahami praktik kekerasan dengan mengatasnamakan Islam. Dalam tradisi akademis barat, gerakan kanan yang berbasis Kristen dianggap sebagai gerakan fundamentalisme atau radikalisme kanan-kristen. Namun, kedua istilah tersebut sejatinya berjalan dalam logika yang sama sekali berbeda. Radikalisme dan terorisme lebih menggunakan mekanisme kekerasan dan intimidatif dalam upaya meraih kepentingan tertentu. Sebaliknya, populisme lebih banyak bergerak pada alur logika pemaksaan dan seduktif. Hal itu secara signifikan membuat populisme mengandung arti dan menempuh jalan berbeda dibandingkan dengan radikalisme dan terorisme.[62]

Dalam system demokrasi, populisme Islam harus tetap dilihat secara positif. Dalam arti positif ini, populisme tidak harus dipahami sebagai ancaman terhadap demokrasi, kendati tetap memberikan ruang untuk mengartikulasikan sikap kritis kepada populisme Islam. Sikap demikian dipilihkan atas pertimbangan sosiologis dan historis posisi Islam merupakan agama yang dipeluk oleh sebagian besar penduduk di Indonesia.[63] Menurut Wasisto, akar historis posisi umat Islam Indonesia yang mayoritas ini dalam konteks politik

[62] Wasisto Raharjo Jati, *Trajektori Populisme Islam ….*, Ibid., hal. 22.
[63] Syamsul Arifin, *Islam, Populisme, dan Masa Depan Demokrasi Indonesia*, Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, Hal. 21.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

kekuasaan bangsa selalu mengalami apa yang disebutnya sebagai kelompok mayoritas yang teralenasi dan terdiskriminasi.[64] Sikap merasa teraleneasi dan diskriminasi yang dirasakan oleh '*ummah*' melahirkan narasi kekecewaan publik dalam populisme Islam diartikan sebagai respons terhadap alienasi ekonomi serta situasi politik represif yang memicu pergolakan publik secara masif di tingkat akar rumput.

Realitas populisme Islam di Indonesia kontemporer yang lahir dari proses alenasi dan diskriminasi oleh negara, secara signifikan pernah terjadi di Mesir dan Iran. Dalam konteks Mesir, sikap represif negara, di satu sisi membuat Islamisme seperti Ihwan Al-Muslimun, Jama'ah Islamiyah, dan lainnya semakin keras. Fenomena ini ditandai dengan terbunuhnya presiden Mesir, Anwar Sadat, September 1981 oleh kelompok Islamis radikal. Pada aspek lain, periode ini ditandai sebagai konsolidasi kelompok Islamis. Ihwan al-Muslimin misalnya, mendapat simpati tidak hanya dari masyarakat *grass-root,* tetapi dari kalangan kelas menengah terdidik, kaum professional, pengusaha, dan lintas kelompok lainnya.[65] Namun, giliran saat Ihwan al-Muslimun berhasil memimpin pemerintahn paska *Arab Spring*, pemerintahannya tidak berumur panjang. Salim Said menggambarkan, cara Ihwan al-Muslimun memimpin pemerintahan terlalu tergesa-gesa. Tidak

[64] Wasisto Raharjo Jati, *Trajektori Populisme Islam ....*, Ibid., hal. 25-26.
[65] Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford University Press, California, 2007, hal. 57-58.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

mampu membedakan antara kesalehan pribadi dengan kepentingan politik secara umum. Hal ini dicontohkan dengan terpilihnya Jenderal Abdul Fatah sebagai menteri pertahanan, hanya karena rajin menjalan puasa senin dan kamis.[66]

Fenomena di atas, menurut Bayat menjadi *turning point* bagi kelompok Islamis dalam relasinya antara demokrasi dan Islam. Dalam upaya mereposisi '*ummah*,' alih-alih mengkampanyekan sistem Islam, populisme Islam kontemporer ini menggunakan demokrasi serta sistem ekonomi kapitalis. Bayat menyebut kecenderungan ini sebagai munculnya *post-Islamisme*. Menurut Bayat, gerakan Islamis (populis-me Islam kontemporer) mengalami pergeseran dalam agenda perjuangannya. Pergeseran ini, dalam perspektif Bayat, mengindikasikan adanya kesadaran di kalangan kelompok ini untuk menegosiasi ajaran Islam dengan sistem politik dan ekonomi modern.[67]

Fenomena populisme Islam di Indonesia kontemporer yang ditunjukkan pada berbagai aksi dan gerakan sejak 2016 hingga 2019 yang terlihat menggunakan momentum politik eloktoral dapat dibaca menggunakan pendekatan *post-Islamisme* Bayat. Selama "Aksi Bela Islam" narasi yang dibangun oleh GNPF-MUI yang dimotori FPI maupun elemen lain, lebih

[66] Mush'up Muqaddas Eka Purnomo, *Kritik Narasi Populisme Islamisdi Mesir Paska Arab Spring,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, Hal. 124.
[67] M. Hilali Basya, *Populisme Islam, Krisis Modal Sosial, dan Tantangan terhadap Demokrasi: Refleksi Tantangan Pemilu 2019,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, hal. 49-50.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

menegaskan peminggiran '*ummah*' dari akses politik kekuasaan maupun kebijakan yang pro *ummah* ini. Hampir tidak dijumpai berbagai narasi dalam aksi yang mengangkat isu Negara Islam maupun khilafah Islamiyah. Bahkan, berbagai spanduk besar dalam berbagai aksi meneriakkan NKRI harga mati. Fakta ini menunjukkan, bahwa, secara positif, populisme Islam tidak harus dipahami sebagi gerakan makar. Meskipun di lapangan meresahkan masyarakat karena terjadinya pembelahan, namun, dalam konteks demokrasi, berbagai aksi dimaksud tetap dibenarkan sesuai prinsip-prinsip dasar demokrasi.

Sebagai catatan akhir, populisme Islam di Indonesia masih harus diuji kembali. Sejauh mana gerakan maupun agenda politik mereka mampu bersanding dengan prinsip-prinsip demokrasi, NKRI serta Pancasila sebagai ideologi negara. Selain itu, dalam praktek demokratisasi yang divisualisasikan selama Pilpres 2014, Pilkada DKI Jakarta 2017, maupun Pilpres 2019, gerakan populisme Islam memiliki banyak catatan merah bagi kelangsungan demokrasi Indonesia di masa depan. Politisasi serta manipulasi agama berbasis narasi *post-truth*, baik *fake news, hoax* maupun *hate speech* di media sosial menjadi keprihatin bersama. Fenomena *post-truth* dalam gerakan populisme Islam di Indonesia tidak ubahnya seperti politik populis Trump yang menyimpan "bom waktu." Narasi *post-truth* Trump yang mengusung semangat nativisme dengan mengunggulkan kulit putih seraya mendiskriditkan kaum

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

imigran hispanik, asia, maupun kulit hitam afrika yang diasosiasikan dengan Islam akhirnya harus dibayar mahal. "Bom waktu" yang bernama 'rasialis' betul-betul meledak setelah seorang kulit hitam bernama George Floyd mati di tangan seorang polisi di Mineapolis. Akibatnya, terjadi gelombang demonstrasi besar-besaran di 40 kota besar di Amerika Serikat.[68]

Sama dengan populis Trump, gerakan populisme Islam di Indonesia jelas-jelas mengusung semangat nativisme yang disimbolisasikan lewat '*ummah*' yang merupakan *proxy* 'rakyat' dalam system demokrasi. Kata '*ummah*' atau 'rakyat yang bersih' dilawankan dengan 'elit yang korup.' Secara nativis, '*ummah*' berlawanan dengan kafir, non muslim, asing, dan minoritas lain. Ekspresi dari populisme Islam selama kampanye Pilkada DKI Jakarta maupun Pilpres 2019 di berbagai hasteg yang viral melalui media sosial *online* seperti #Anak PKI, #Aksi Bela Islam, #Aksi Bela Ulama, #Anti Islam, #Kriminalisasi Ulama, dan seterusnya. Secara *offline*, gerakan populisme Islam diwujudkan dalam berbagai aksi inkonstitusional. Bahkan, paska pengumuman hasil Pilpres oleh KPU Pusat masih terjadi demonstrasi yang berujung bentrok fisik dengan aparat dan menimbulkan korban jiwa. Gerakan populisme Islam ini tentu saja mencederai nilai-nilai demokrasi dan menghambat konsolidasi demokrasi di Indonesia.

---

[68] Republika, *Demo Goerge Floyd Meluas, 40 Kota di AS Berlakukan Jam Malam, https://republika.co.id/berita/qb8n3i382/demo-george-floyd-meluas-40-kota-di-as-berlakukan-jam-malam, diakses pada 24 Juni 2020.*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

BAB VII

PETA POLITIK IDENTITAS ISLAM INDONESIA KONTEMPORER: RADIKALISME ISLAM VERSUS MODERATISME ISLAM DALAM KONTESTASI POLITIK ELEKTORAL PILPRES 2019

A. Pengantar

Dalam konteks Indonesia kontemporer, diskursus tentang politik identitas mengemuka kembali paska era reformasi. Wacana politik identitas dipicu, salah satu faktor determinannya adalah momentum selama Pilkada Daerah Khusus Ibu Kota (DKI) Jakarta 2017. Banyak studi yang telah dicurahkan mengenai politik identitas pada Pilkada DKI Jakarta, baik yang menyorot secara khusus tentang politik identitas Islam [1] maupun aspek gerakan kebangkitan populisme Islam.[2] Tidak hanya

[1] Terdapat beberapa tulisan yang menelaah tentang politik identitas Islam dalam Pilkada DKI Jakarta, antara lain: Sofyan Sawri, *Dinamika Kontestasi Elektoral Pilkada DKI Jakarta 2017-2022: Studi atas Friksi Politik Agama dan Pembentukan Jejaring Konstituen Anies-Sandi,* POLITEIA: Jurnal Ilmu Politik, Vol. 12, No. 1, 2020, hal. 14-27. Lihat: Muh. Khamdan dan Wiharyanu, *Mobilisasi Politik Identitas dan Kontestasi Gerakan Fundamentalisme,* Al-Tahrir, Vol. 18, No. 1, Mei 2018, hal. 193-218. Bandingkan: Lili Romli, *Political Identity and Challenges for Democracy Consolidation in Indonesia*, Politik Indonesia: Indonesia Political Science Review, 4 (1), Januari 2019, hal. 79-89.

[2] Banyak artikel jurnal yang secara khusus membahas tentang kebangkitan populisme Islam di Indonesia kontemporer. Beberapa artikel penting antara lain adalah; Vedi R. Hadiz, *Imagine all The People? Mobilising Islamic Populism for Right Wing Politics in Indonesia,* Journal of Contemporary Asia, 2018. Lihat juga: Marcus Mietzner, "Fighting Illiberalism with

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

selama kampanye Pilkada DKI Jakarta 2016 saja, politik identitas Islam mendominasi peta perpolitikan saat itu. Politik identitas Islam rupanya tetap dipelihara serta dirawat oleh kelompok maupun kekuatan tertentu. Puncak dari politik identitas Islam menjadi perdebatan di panggung politik nasional menjelang maupun paska politik electoral Pilpres 2019. Kebangkitan politik identitas Islam sejak 2016 hingga 2019 menyita perhatian para intelektual, baik Indonesia maupun luar negeri. Selain ditandai sebagai kebangkitan politik identitas Islam sendiri juga dalam perspektif lain disebut sebagai *new Islamic populism* (populisme Islam baru).[3]

Kebangkitan politik identitas Islam diawali pada putaran kedua Pilkada DKI Jakarta yang menyisakan dua kontestan, yakni Ahok-Jarot dan Anies-Sandi. Dalam suatu kesempatan kampanye di Kepulauan Seribu, Ahok terpeleset lidah dengan menyinggung Surat al-Maidah: 51. Karena penggunaan al-Maidah: 51 itu, Ahok dianggap melakukan tindakan *blasphemy* atau penistaan agama Islam. Sikap protes terhadap Ahok menimbulkan gelombang demontrasi besar-besaran

Illiberalism: Islamist Populism and Democratic Deconsolidation in Indonesia" dalam Paci c Affairs, Vol. 91, No. 2 2018. Bandingkan: Wasisto Raharjo Jati, *Dari Umat menuju Ummah?: Melacak Akar Populisme Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Maarif, Vol. 12, No. 1, Juni 2017.

[3] Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016, hal. 4.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

umat Islam beberapa kali yang dikenal dengan "Aksi Bela Islam" jilid I, II, dan III. Aksi bela Islam akhirnya identik dengan aksi 411 dan 212 dengan tujuan menuntut Ahok dipenjara. Aksi Bela Islam yang dimotori Gerakan Nasional Pengawal Fatwa (GNPF) MUI menandai kebangkitan kembali politik sektarian maupun politik identitas Islam yang sebelumnya memang telah ada dalam sejarah bangsa Indonesia.[4]

Politik identitas Islam ditandai dengan dominasi secara diskursif wacana Islam di ruang publik, baik melalui berbagai aksi gerakan inkonstitusional maupun politik demokrasi electoral selama masa kampanye Pilkada DKI Jakarta dan terus berlanjut pada Pilpres 2019. Kata '*Ummah*' sebagai *proxy* dari kata 'Rakyat' dalam sistem demokrasi menjadi strategi dalam menyatukan berbagai elemen umat Islam di Indonesia. Perasaan yang sama atas nama '*ummah*' yang merasa diabaikan, dipinggirkan, bahkan didiskriminasi oleh kekuasaan dimobilisir menjadi suatu kekuatan besar guna menuntut keadilan, persamaan, bahkan representasi kekuasaan. Kata '*ummah*' dapat dipahami sebagai bentuk penegasan terhadap identitas simbolik yang dibingkai melalui ideologi agama Islam. Karena itu, '*ummah*' dengan sendirinya meneguhkan suatu

[4] Ahmad Sholikin, *Gerakan Politik Islam di Indonesia Paska Aksi Bela Islam Jilid I, II, dan III*, MADANI: Jurnal Politik dan Kemasyarakatan, Vol. 10, No. 1, 2018, hal.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

identitas yang tunggal atau homogen, yakni 'komunitas Islam' atau 'umat Islam.' Di luar '*ummah*' berarti bukan kelompok kita. Karena bukan kita berarti mereka; "*Us versus them.*"

Dalam rentang waktu antara Pilkada DKI Jakarta 2017 hingga Pilpres 2019, ditandai dengan meningkatnya suhu politik yang beraroma identitas. Melalui "Aksi Bela Islam" 411, 212, reuni 212, maupun selama kampanye Pilpres 2019, melahirkan diktum-diktum yang dikotomis yang mengkawatirkan karena cenderung memecah belah masyarakat luas. Beberapa diktum atau slogan dimaksud antara lain adalah; "Muslim versus Kafir," "Islamis versus Nasionalis," "Islam versus Sekuler," "Pancasila versus non-Pancasila," "Partai Allah versus Partai Syetan," dan seterusnya. [5] Sebelumnya, pada Pilkada DKI Jakarta, kekalahan Ahok, selain karena isu penistaan agama, tidak dapat dilepaskan dari kampanye yang menggunakan sentiment politik identitas Islam itu. Ahok dinarasikan sebagai seorang etnis China, Kristen, antek asing (China), oligarki China, dan sebagainya. [6] Fenomena politik identitas juga digunakan olek kubu Prabowo yang dimotori eksponen 411 dan 212 dalam memojokkan Jokowi. Jokowi dinarasikan sebagai calon presiden yang "anti Islam,"

[5] Wahyudi Ahmaliah, *Kebenaran yang Terbelah: Populisme Islam dan Disinformati Politik Elektoral,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, Hal. 136.
[6] Ari A. Perdana, *Populisme Kanan, Islam, dan Konteks Indonesia,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, Hal. 36.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

"persekusi Ulama," "Anak PKI," "antek asing," dan masih banyak lagi. Sebagai respon atas beberapa *judgment* tersebut lahir beberapa diktum maupun slogan yang berbahu politik identitas lainnya seperti "Aksi Bela Ulama," "Aksi Bela al-Qur'an," maupun "Aksi Bela Islam" sendiri.

Konsekwensinya, klaim atas nama '*ummah*' menimbulkan protes oleh sebagian besar komponen umat Islam lainnya. Beberapa komponen umat Islam yang justeru memiliki pengikut lebih besar seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, maupun Ormas lain yang bersifat moderat menolak terhadap klaim '*ummah*' tersebut. Di sinilah pokok persoalan yang menarik untuk dikaji. Sejak kelahirannya di Amerika Serikat, diskursus mengenai istilah politik identitas merujuk kepada sekelompok minoritas yang merasa termarginalkan atau terdiskriminasikan oleh kekuatan-kekuatan tertentu, baik disengaja maupun tidak disengaja.

Kuatnya daya resonansi politik identitas Islam yang dirunut sejak 2014 hingga Pilkada DKI Jakarta 2016 mengubah peta politik electoral Pilpres 2019. Dalam beberapa kesempatan, Jokowi mengakui bahwa salah satu persoalan bangsa Indonesia saat ini adalah "politik identitas." Terpilihnya Makruf Amin menjadi Calon Wakil Presiden (Cawapres) Jokowi tidak terlepas dari gejala menguatnya politik identitas Islam

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

yang dibaca oleh Parpol pengusung Jokowi.[7] Masih ada celah yang kurang mendapat perhatian serius dari para peneliti tentang naiknya Makruf Amin sebagai Cawapres. Sesungguhnya, terpilihnya Makruf Amin sebagai Cawapres, selain merubah peta politik antara Jokowi versus Prabowo dapat menggambarkan perseteruan antara Islam politik versus Islam kultural atau Islam moderat. Dengan kata lain, naiknya Makruf Amin sebagai Cawapres pada Pilpres 2019, menunjukkan peta kekuatan sekaligus pertarungan antara kekuatan radikalisme versus moderatisme. Benarkah demikian? Artikel ini akan menganalisis tentang tesis dimaksud.

Tulisan akan mengkaji tentang 'puncak' politik identitas Islam yang ingin berebut panggung kekuasaan, baik di tingkat local (Jakarta) maupun nasional. Disebut 'puncak' berdasarkan atas asumsi, bahwa, konsolidasi kekuatan politik identitas Islam sesungguhnya telah dilakukan secara *underground* (gerakan bawah tanah) cukup lama, yakni sejak era Orde Baru (Orba) dan menjadi kekuatan manifest paska reformasi. Momentum paska reformasi menjadi media dan ruang ekspresi agenda politik mereka. Realitas ini terbukti pada kemenangan pasangan Anies-Sandi pada Pilkada DKI Jakarta 2017.

[7] Sonny, *Peta Politik Identitas di Indonesia: Studi Terpilihnya KH. Ma'ruf Amin sebagai Bakal Cawapres Capres Inkumben Joko Widodo pada Pilpres 2019,* Jurnal Renaissance, Vol. 4, No. 1, Mei 2018, hal. 445.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Perebutan ruang kekuasaan pada Pilkada DKI Jakarta dilalui melalui penggunaan narasi diskursif Islam dalam perebutan simpati masyarakat muslim Jakarta. Mengacu kepada Pilkada DKI Jakarta ini, pola-pola yang sama rupanya terus dipelihara dan digunakan dalam berebut simpati masyarakat muslim Indonesia pada Pilpres 2019.

Namun, Pilpres 2019 tidak dapat dimenangkan oleh Prabowo-Sandi yang didukung oleh Islam politik atau radikal Islam. Karena itu, Pilpres 2019 dalam konteks politik identitas menarik untuk dikaji lebih mendalam lagi. Satu hal yang belum banyak dikaji tulisan-tulisan sebelumnya adalah fakta tentang kontestasi di internal umat Islam Indonesia adalah perebutan ruang publik kekuasaan di antara kekuatan politik identitas Islam, yakni kekuatan Islam politik atau Islam radikal versus Islam moderat. Tidak banyak yang mengungkap secara mendalam mengenai kemenangan Jokowi-Amin, terutama kontribusi kelompok Islam yang direpresentasi melalui Ormas seperti NU atau Ormas moderat lainnya. Tanpa menafikan kontribusi kelompok nasionalis yang menyumbang suara untuk Jokowi-Amin, suara yang disumbang warga NU sebagai representasi Islam moderat sangat signifikan bagi kemenangan Jokowi-Amin.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

B. Politik Identitas dan Politik Identitas Islam

Sebelum membahas tentang lebih lanjut mengenai topik di atas, ada baiknya menelaah kembali makna dasar tentang politik identitas. Politik identitas merupakan konsep baru dalam kajian ilmu politik. Politik identitas adalah nama lain dari biopolitik dan politik perbedaan. Biopolitik mendasarkan diri pada perbedaan-perbedaan yang timbul dari perbedaan tubuh. Dalam filsafat sebenarnya wacana ini sudah lama muncul, namun penerapannya dalam kajian ilmu politik mengemuka setelah disimposiumkan pada suatu pertemuan internasional Asosiasi Ilmuwan Politik Internasional di Wina pada 1994.[8] Agnes Heller mendefinisikan politik identitas sebagai sebuah konsep dan gerakan politik yang fokus perhatiannya pada perbedaan (*difference*) sebagai suatu kategori politik yang utama. Menurut Lukmantoro adalah politis untuk mengedepankan kepentingan-kepentingan dari anggota-anggota suatu kelompok karena memiliki kesamaan identitas atau karakteristik, baik berbasiskan pada ras, etnisitas, gender, maupun keagamaan.[9]

Dalam kesempatan lain, Heller dan Punsher

[8] Amrullah Umar dan Suyatno Kahar, *Pengaruh Politik Identitas pada Pemilihan Presiden 2019*, KAWASAN, Vol. IX, No. 2, Oktober 2018, hal. 13.

[9] Juhana Narsudin dan Ahmad Ali Nurdin, *Politik Identitas dan Representasi Politik: Studi Kasus pada Pilkada Jakarta 2017-2022,* Hanifiya: Jurnal Studi Agama-agama, Vol. 1, No. 1, 2018, hal. 37.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

menjelaskan, bahwa, politik identitas sebagai konsep gerakan politik yang memfokuskan pada basis perbedaan sebagai katagori utama gerakan politik mereka. Gerakan ini lahir karena kegagalan atas narasi besar seperti ide-ide kebebasan dan toleransi yang dibangun oleh pemerintah. Karena itu, politik perbedaan menjadi nama baru dari politik identitas seperti; rasisme, feminism, dan konflik etnik. [10] Sampai di sini dapat dipahami, bahwa, politik identitas merupakan tindakan politis dengan upaya-upaya penyaluran aspirasi untuk mempengaruhi kebijakan, penguasaan atas distribusi nilai-nilai yang dipandang berharga hingga tuntutan yang paling fundamental, yakni penentuan nasib sendiri atas dasar aspek primordialisme. Dalam konteks Indonesia nantinya, secara etnis, politik identitas tercermin mulanya dari upaya memasukan nilai-nilai ke dalam peraturan daerah, memisahkan wilayah pemerintahan, keinginan mendapatkan '*prevelege*' berupa otonomi khusus sampai dengan munculnya gerakan separatis. Di sisi lain, dalam konteks keagamaan, politik identitas terefleksikan dari beragam upaya untuk memasukan nilai-nilai keagamaan dalam proses pembuatan kebijakan, termasuk menggejalanya perda syariah, maupun upaya menjadikan sebuah kota

[10] Lili Romli, *Political Identity and The Challenges for Democracy Consolidation in Indonesia,* Politik Indonesia: Indonesian Political Science Review 4 (1), January 2019, hal. 81.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

identik dengan agama tertentu (baca: Islam).[11] Bahkan, mewujudkan negara atas dasar agama tertentu (baca: Negara Islam, khilafah Islamiyah, atau minimal syariat Islam).

Berdasarkan beberapa definisi di atas, dapat diambil benang merah, bahwa, politik identitas menunjukkan adanya dua faktor pokok yang membuat etnis dan agama menjadi menarik dan muncul (*salient*) untuk dipakai dan berpengaruh dalam proses politik. *Pertama*, momentum dimana etnis dan agama menjadi faktor yang dipertaruhkan. Baik etnis maupun agama ditempatkan untuk mempertahankan atau membela identitas yang dimiliki suatu kelompok. *Kedua*, suatu proses politik yang berlangsung secara kompetitif. Artinya, proses politik itu menyebabkan kelompok-kelompok identitas saling berhadapan dan tidak ada yang dominan, sehingga tidak begitu jelas siapa yang akan menjadi pemenang sejak jauh-jauh hari. Pilkada DKI Jakarta 2017 dan Pilpres 2019 menggambarkan proses politik di mana berbagai faktor seperti identitas menjadi pertaruhan. Dalam konteks itu, para aktor yang terlibat politik mengelola isu-isu seperti etnis dan agama menjadi media dalam meraih simpati masyarakat.[12]

[11] Juhana Narsudin dan Ahmad Ali Nurdin, *Politik Identitas dan* ....., Ibid., hal. 36.
[12] Juhana Narsudin dan Ahmad Ali Nurdin, *Politik Identitas dan* ....., Ibid., hal. 37.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Studi tentang politik identitas di kalangan para sarjana mulai mendapat tempat dan perhatian serius sekitar 1970-an. Konteks kajian politik identitas sendiri dalam tradisi akademis di Amerika Serikat menghadapi masalah-masalah seperti minoritas, gender, ras, etnisitas, dan kelompok-kelompok sosial lainnya merasa terpinggirkan, teralineasi, termarginalisasi, bahkan terdiskriminasi. Dalam perkembangan selanjutnya, dari persoalan-persoalan di atas mengembang ke masalah agama, kepercayaan, serta ikatan-ikatan kultural yang beragam.[13] Isu-isu tersebut juga dirasakan tidak hanya di Amerika Serikat saja, tetapi juga dialami oleh berbagai negara di belahan dunia lainnya, khususnya negara-negara yang memiliki heterogenitas masyarakatn seperti Indonesia.

Dalam konteks Indonesia, perkembangan politik identitas di era post-Suharto lebih terkait dengan isu atau tema mengenai; agama, etnisitas, suku, ideologi, serta berbagai kepentingan local yang diwakili serta disuarakan oleh elit dengan artikulasi kepentingan masing-masing. Politik identitas dalam banyak kasus akan muncul dalam susatu kondisi dimana kelompok atas nama tersebut di atas mengalami diskriminasi, peminggiran, maupun ketidak adilan lain baik secara politik, ekonomi, sosial, budaya, dan sebagainya. Realitas tersebut dalam alam bawah sadar akan

[13] Syafi'i Maarif, "Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia," dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita,* Demokrasi Project, 2012, hal. 3.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

membentuk perasaan kolektif untuk melakukan ekspresi dalam rangka menuntut keadilan, kesetaraan, dan derajat yang sama dengan kelompok mayoritas lainnya.

Dalam sejarah politik identitas di Amerika Serikat, Kauffman banyak memberi data, pengalaman, sekaligus *lesson learned*. Dia memulai studi-studi tentang politik identitas dengan mengkaji fenomena gerakan mahasiswa kulit hitam yang melakukan kampanye anti kekerasan yang dikenal dengan *The Student non-violent Coordinating Committee* (SNCC). SNCC adalah suatu organisasi yang bergerak pada isu yang menuntut hak-hak sipil di Amerika Serikat di awal 1960-an. Secara substantif, SNCC ini mengusung politik identitas dikaitkan dengan kepentingan anggota-anggota sebuah kelompok sosial yang merasa diperas dan tersingkir oleh dominasi arus besar dalam sebuah bangsa atau negara. Di Amerika Serikat, para penggagas teori politik identitas berdalil bahwa praktik diskriminasi telah membangun kesadaran kelompok yang diperas, khususnya masyarakat kulit hitam, masyarakat yang berbahasa Spanyol, dan etnis-etnis lainnya yang merasa terpinggirkan oleh system kapitalisme. Sistem kapitalisme secara nyata lebih berpihak kepada para pemilik modal yang umumnya dikuasai oleh golongan kulit putih.[14]

[14] L.A. Kaufffman, "The Anti-Politics of Identity," *Socialist Review*, No.1, Vol. 20 (Jan.-March 1990), hal. 67-80.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya, salah satu bentuk ekstrem politik identitas adalah mencuatnya sampai batas- batas tertentu gagasan tentang separatisme. Fenomena ini misalnya terlihat di Quebeck. Masyarakat Quebeck adalah entitas masyarakat yang berbahasa dan berbudaya Perancis. Karena secara kultur dan bahasa menggunakan identitas Perancis, mereka ingin memisahkan diri dari bangsa Kanada yang berbahasa Inggris. Fenomena yang sama dapat dilihat dalam kasus gerakan Islam tipikal Louis Farrakhan dengan mengusung semangat *The Nation of Islam* di Amerika Serikat. Gerakan ini ditolak oleh kelompok masyarakat kulit hitam muslim arus besar lainnya, bahkan sempat menimbulkan ketegangan di antara masyarakat kulit hitam sendiri. Untungnya, pada tahun 2000 polemik tentang politik identitas keagamaan model ini dapat diatasi dengan tercapainya perdamaian serta kompromi antara Farrakhan dengan Wareeth Din Muhammad, mantan saingannya, untuk meredam politik identitas kelompok muslim kulit hitam untuk kemudian menyatukan dirinya dengan arus besar bangsa Amerika Serikat yang terkenal dengan simbul pluralitasnya.

Pada 1990-an, Gufmann meneliti tentang bangkitnya beberapa gerakan politik identitas berbasis etnik maupun agama di beberapa negara seperti Amerika Serikat, Kanada, maupun Israel. Pada 1990-an, di Amerika Serikat, isu tentang feminisme, rasialisme kulit hitam (yang asosiasikan dengan Islam), LGBT, mulai disuarakan dalam rangka menuntut kebebasan,

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

kesetaraan, dan keadilan. Pada tahun 1990-an yang sama, di Kanada, terdapat sebuah sekte keagamaan kelompok *Sikhs* melakukan protes keras karena larangan pemerintah atas pemakaian jubbah hitam besar khas kelompok mereka. Masih pada tahun 1990-an, Gufmann juga mencatat protes kelompok perempuan Yahudi yang dikenal dengan "*women off the wall*." Aksi protes kelompok perempuan Yahudi ini ditujukan kepada pengadilan tinggi Israel yang menuntut persamaan hak dalam ibadah di tembok ratapan di Palestina sebagaimana kaum laki-laki.[15]

Bagaimana dengan dinamika Indonesia? Seperti disinggung bagian atas, politik identitas di Indonesia lebih bermuatan etnisitas, agama, dan ideologi politik. Sejak merdeka, Indonesia berjibaku dalam menangani beberapa gerakan terkait politik identitas berbasis etnis dan ideologi politik. Gerakan Aceh Merdeka (GAM) selama bertahun-tahun menjadi isu internasional. Pimpinan GAM, bahkan berpusat di Helsinki, Swedia dalam diplomosi internasional di PBB. Selain GAM, Indonesia juga direpotkan dengan gerakan Republik Maluku Selatan (RMS) yang berpusat di Belanda. Satu lagi yang tidak menyita perhatian adalah Gerakan Papua Merdeka (GPM). [16] Khusus GPM, gerakan ini masih berjalan dan indikasinya diintervensi negara-negara seperti Amerika Serikat dan Australia.

---

[15] Amy Gutmann, *Identity in Democracy,* Princeton, Princeton University Press, New Jersey, 2003, hal. 6-7.

[16] Lili Romli, *Political Identity and The Challenges for Democracy Consolidation in Indonesia,* Politik Indonesia: Indonesian Political Science Review 4 (1), January 2019, hal. 81.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Sementara itu, dalam konteks politik identitas agama (Islam), Indonesia memiliki sejarah panjang. Bibit politik identitas Islam telah ada sejak Indonesia merdeka. Bahkan, politik identitas Islam menegaskan dirinya pada saat negara ini akan dilahirkan. Dalam rangkaian rapat Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), terjadi polemik tajam tentang sila pertama dalam Pancasila. Kelompok politik identitas Islam mengusulkan tujuh kata, yakni "Dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya." Tujuh kata ini disetujui dalam rapat BPUPKI, 22 Juni 1945 yang dikenal dengan "Piagam Jakarta." Usulan ini secara subtansi mengingankan Indonesia sebagai negara Islam. Dalam rangkain rapat BPUPKI dan PPKI, wacana tentang negara Islam memang kuat. Namun, hasil rapat PPKI, melalui perdebatan alot, akhirnya Piagam Jakarta dihilangkan dalam Sila Pertama Pancasila.[17]

Sebagai bentuk sikap atas esklusi dan penegasian Piagam Jakarta dalam dasar negara melahirkan penolakan, bahkan pemberontakan kelompok politik identitas Islam terhadap negara yang baru saja lahir. Pada 1948, di Jawa Barat, Kartosuwiryo mendeklarasikan diri sebagai imam dari negara Islam

[17] Nurhadi, *Ideologi Konstitusi Piagam Madinah dan Relevansinya dengan Ideologi Pancasila*, Volksgeits, Vol. 2, No. 1, Juni 2019, hal. 115.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

atau *Darul Islam* dan Tentara Islam Indonesia (DI/TII).[18] Pada 1952-1953, Kahar Muzakkar, salah seorang tokoh selama perang revolusi kecewa atas ditolaknya menjadi Komandan dalam brigade ketentaraan (TNI) oleh Kawilarang. Muzakkar akhirnya masuk hutan dengan pasukan yang telah dibina selama perang revolusi. Di dalam hutan, dia melakukan korespondensi dengan Kartosuwiryo di Jawa Barat. Dalam korespondensi, Muzakkar dijanjikan Kartosuwiryo menjadi Panglima Divisi IV Tentara Islam Indonesia (TII) jika dia bergabung dengan DI. [19] Pada 7 Agustus 195, Muzakkar memproklamirkan diri, bahwa, wilayah Sulawesi menjadi bagian dari Negara Republik Islam Indonesia atau *Darul Islam*. Dalam rangka mencari dukungan terhadap DI/TII, kelompok Muzakkar tidak segan melalukan aksi teror kepada masyarakat.[20]

Semangat politik identitas Islam tida surut paska gerakan DI/TII, baik di Jawa Barat maupun Sulawesi Selatan. Spirit negara Islam atau setidaknya "Piagam Madinah" terus hidup dalam dinamika politik Indonesia modern. Melalui politik elektoral 1955, dalam berbagai sidang konstituante, wacana tentang negara Islam tidak pernah pudar. Awalnya, Masyumi,

[18] M. Abduh Wahid, *Pergumulan Islam dan Politik di Indonesia,* Jurnal Politik Profetik, Vol. 7, No. 1, 2019, hal. 148.
[19] Fathul Karimul Khair, *Wajah Agama di hadapan Politik Identitas: Refleksi Kritis Sejarah DI/TII di Sulawesi Tenggara,* Jurnal "Al-Qalam," Vol. 25, No. 3, November 2019, hal. 532.
[20] Fathul Karimul Khair, *Wajah Agama di hadapan* ……, Ibid., hal. 533-536.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

NU, dan PSII bersatu menyuarakan spirit "Piagam Jakarta." Namun, suara Partai Islam gabungan Masyumi, NU, dan PSII hanya sebesar 44% tidak dapat mengalahkan gabungan 'Partai Nasionalis' sebesar 65%. Karena sidang konstituante *deadlock*, Presiden Sukarno mengeluarkan Dekrit Presiden, 5 Juli 1959 dan ditandai dengan berlakunya demokrasi terpimpin. Selama demokrasi terpimpin, tinggal Masyumi yang direpresentasi oleh M. Natsir tetap lantang menyuarakan negara Islam. Akibatnya, pada 13 September1960, Presiden Sukarno secara resmi membubarkan Masyumi melalui Surat Keputusan Presiden No. 200/1960.[21]

Berakhirnya pemberontakan berbasis politik identitas Islam DI/TII Kartosuwiryo dan Kahar Muzakkar serta dibubarkannya Masyumi tidak serta merta menandai berakhirnya politik identitas Islam di Indonesia. Di bawah rezim Orde Baru (Orba) pimpinan Suharto, politik identitas Islam bergerak membentuk sel-sel baru. Melalui tokohnya, M. Natsir, Masyumi bermetamorfosis menjadi Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII).[22] Natsir dengan jaringan *Rabitah Alam Islami* berpusat di Makkah, berhasil memfasilitasi atas berdirinya Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA). LIPIA di

[21] Nurhadi, *Ideologi Konstitusi Piagam Madinah dan .....*, Ibid., hal.
[22] Luth Assyaukani, *Islam and the Secular State in Indonesia* ISEAS, Singapore, 2009, hal. 57.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

kemudian hari menjadi corong ideologi Wahabisme maupun *Salafi.* Beberapa tokoh seperti Ja'far Umar Thalib, Anis Matta (PKS) dan masih lagi dididik di LIPIA. Ja'far Umar Thalib dan berteman dengan Abu Bakar Ba'asyir mendirikan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Sementara itu, Jakfar Umar Thalib sendirikan mendirikan Laskar Jihad.[23] Beberapa tokoh DDII membentuk organ-organ baru seperti Ormas Tarbiyah. Tarbiyah tidak lain adalah Ormas yang membidani lahirnya Partai Keadilan (PK) atau Partai Keadilan Sejahtera (PKS) yang secara ideologi dipengaruhi Ihwan al-Muslimin di Mesir.[24]

Era post-Suharto menjadi ruang ekspresi bagi berbagai kelompok politik identitas Islam dengan orientasi lama, yakni semangat mengusung negara Islam maupun 'Piagam Jakarta' atau syariat Islam. Pada Pemilu 1999, Ormas Tarbiyah mendirikan Partai Keadilan (PK). Pada Pemilu 1999 pula, PK tidak lolos electoral *threshold,* akhirnya berubah menjadi PKS pada Pemiliu 2004.[25] Selain bertujuan mendirikan negara Islam dan penegakan syariat Islam, terdapat organisasi Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang bercita-cita mendirikan *khilafah Islamiyah*. HTI yang masuk ke

[23] M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, Erlangga, Jakarta, 2005, hal. 103.
[24] Amin Mudzakkir, *Islam dan Politik di Era Kontemporer,* Epistemé, Vol. 11, No. 1, Juni 2016, hal. 42-43.
[25] Anthony Bubalo and Greg Fealy, *Joining the Caravan, Middle East, Islamism and Indonesia,* The Lowy Institute for International Policy, New South Wales, 2005, hal. 69.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Indonesia melalui Abdurrahman al-Bagdadi di Kampus Institut Pertanian Bogor (IPB) pada 1983, mulai mendeklarasikan diri menyuarakan *khilafah Islamiyah* pada 2000 dengan mengumpulkan sekitar 5000 kader di Istora, Jakarta. Bahkan, pada Sidang MPR-RI 2002, sekitar 20.000 kader, HTI secara terang-terangan mengusulkan syariat Islam dan *khilafah Islamiyah*.[26]

Era post-Suharto atau era reformasi, selain kelompok Islam radikal tersebut, masih banyak lagi berdiri Ormas Islam radikal yang mengusung semangat politik identitas Islam. Selain Laskar Jihad dan MMI, terdapat beberapa Ormas Radikal lain, seperti Forum Komunikasi Ahlussunah wa al-Jamaah (FKAJ) yang juga didirikan oleh Jakfar Umar Thalib, Anshor al-Tauhid, Front Pembela Islam (FPI), Forum Umat Islam (FUI), dan sebagainya. Beberapa Ormas Radikal tersebut pada induknya disebut sebagai kelompok *salafi. Salafi* sendiri lahir dari rahim ideologi wahabiyah yang terus melakukan metamorphosis dalam berbagai bentuk Ormas dari agak moderat hingga keras, bahkan teroris seperti kelompok Jama'ah Islamiyah (JI) yang didirikan Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir.[27] Seluruh Ormas Islam radikal

[26] "Sejarah Lahirnya Hitbuz Tahrir dari Timur Tengah hingga Indonesia," https://republika.co.id/berita/opmp0b330/sejarah-lahirnya-hizbut-tahrir-dari-timur-tengah-hingga-indonesia-part1, diakses pada 11 Juni 2020.
[27] ICG, *Indonesia: Bagaimana Jaringan Jama'ah Islamiyah Beroperasi?*, International Crisis Group, Jakarta-Brussel, 2020, hal. 5.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

ini, menurut Maarif, disebut dengan gerakan radikal atau setengah radikal yang berbaju (politik identitas) Islam.[28]

Meskipun antara satu kelompok dengan lainnya berbeda, tetapi, mereka dipertemukan pada beberapa persamaan; (1) Negara Islam, (2) Khilafah Islam, (3) Syariah Islam, dan (4) Anti demokrasi. Sebagai perkecualian di antara Ormas radikal tersebut hanya PKS terkait point 4. PKS menempuh dan menerima jalan demokrasi untuk meraih tujuannya. Dalam dokumen resmi partai disebutkan, bahwa PKS tidak menolak demokrasi, pluralisme, dan nasionalisme Indonesia. Bahkan, menurut dokumen itu, dengan berpedoman kepada Piagam Madinah, PKS menerima kenyataan pluralisme agama dalam masyarakat Indonesia [29] Pertanyaan selanjutnya adalah: apakah penerimaan ini sebagai siasat politik sementara atau memang PKS telah menyesuaikan perjuangannya dengan realitas sosiologis masyarakat Indonesia? Jawabannya tidak mungkin diberikan sekarang; kita masih harus menunggu sampai suatu ketika sekiranya PKS pegang kekuasaan dan telah membesar. Bila partai ini konsisten dengan apa yang dikatakan dalam dokumen resminya, maka corak

[28] Syafi'i Maarif, "Politik Identitas dan Masa Depan …., Ibid., hal. 21.
[29] Partai Keadilan Sejahtera, *Memperjuangkan Masyarakat Madani: Platform Kebijakan Pembangunan, Falsafah Dasar Perjuangan, Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga*, Majelis Pertimbangan Pusat PKS, Jakarta, 2008, hal. 74□75.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Islamis yang menjadi ciri utama gerakan Ikhwan di negara-negara Arab dan di negara-negara lain telah mengalami perubahan orientasi mendasar di tangan PKS.[30]

C. Pilpres 2019: Politik Identitas Islam Kanan Versus Politik Identitas Islam Tengah

Batalnya Mahfud MD sebagai calon Wakil Presiden (Cawapres) dan terpilihnya Makruf Amin sebagai Cawapres mendampingi Jokowi menunjukkan realitas politik Indonesia kontemporer ditandai dengan menguatnya politik identitas. [31] Politik identitas dimaksud lebih ditujukan kepada entitas umat Islam sebagai mayoritas penduduk Indonesia. Karena itu, pemandangan Pilpres 2019 dapat dibaca sebagai perebutan kantong-kantong suara umat Islam di berbagai daerah di Indonesia. Fenomena Pilpres 2019 sekaligus membedakan dengan politik electoral sebelumnya yang tidak menempatkan isu politik identitas sebagai sentral strategi maupun tema kampanye antar calon presiden. Walaupun bibit politik identitas telah muncul pada Pilpres 2014 dengan kontestan Capres yang sama (Jokowi versus Prabowo), namun isu politik identitas, khususnya Islam tidak begitu dominan.

[30] Syafi'i Maarif, "Politik Identitas dan Masa Depan …., Ibid., hal. 26-27.

[31] Haikal Fadhil Anam, *Politik Identitas Islam dan Pengaruhnya terhadap Demokrasi di Indonesia,* POLITEA: Jurnal Pemikiran Politik islam, Vol. 2, No. 2, 2019, Hal. 182.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Pertimbangan dipilihnya Makruf Amin sebagai justifikasi dan response atas kebangkitan kekuatan politik identitas Islam yang dirasakan oleh Parpol pengusung Jokowi. Tidak dipilihnya Mahfud MD, salah satu alasannya karena kekawatiran Parpol pengusung terhadap potensi Mahfud MD menjadi '*the raising star*' pada Pilpres 2024.[32] Bagi Jokowi, figur Mahfud yang bukan ulama dianggap belum bisa membentengi dirinya dari serangan kelompok lawan yang menggunakan sentiment Islam. Meskipun memiliki latar belakang NU, namun sosok Mahfud MD dianggap kurang mewakili sosok yang merepresentasi identitas Islam secara kuat. Di luar dua analisa tersebut, terdapat opini lain, bahwa, PBNU melalui Said Agil Siraj, sempat mengancam, jika Cawapres bukan berasal dari kader NU, maka, NU tidak akan bertanggungjawab secara moral terhadap pemerintahan yang sah. Statmen tersebut secara tidak langsung sebagai bentuk penolakan terhadap sosok Mahfud MD.[33]

Sebaliknya, figure Makruf Amin dalam konteks politik identitas Islam dianggap ideal. Makruf Amin sebagai seorang ulama yang memiliki pengetahuan

[32] Sonny, *Nilai Strategis Kefiguran KH. Ma'ruf Amin sebagai Pasangan Joko Widodo pada Pemilihan Presiden 2019,* Jurnal Renaissance, Vol. 4, No. 2, Agustus 2019, hal. 542.
[33] Mahathir Muhammad Iqbal, *Nahdaltul Ulama dalam Pusaran Politik: Sebuah Otokritik Orientasi dalam Politik Perspektif Insider*, JISOP: Jurnal Inovasi Ilmu Sosial dan Politik, Vol. 1, No. 2, Oktober 2019, hal.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

yang luas dan mendalam tentang Islam. Saat terpilih, keberadaannya memiliki modal sosial maupun kultural. Salah satu pertimbangan utama, ia masih menjadi orang nomor satu di NU, yakni sebagai *Rais Am* PBNU. Selain itu, ia juga masih aktif menjabat sebagai ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) pusat. Selama di MUI, ia banyak bersinggungan dengan tokoh-tokoh Islam radikal. Sebaliknya, di kalangan tokoh Islam radikal yang direpresentasikan melalui GNPF-MUI diterima dengan baik. Secara karir politik, ia memiliki pengalaman menjadi anggota legislatif dari PKB, bahkan pernah menjabat sebagai ketua dewan syuro PKB era Gus Dur. Ia juga pernah menjabat menjadi Dewan Pertimbangan Presiden Susilo Bambang Yudoyono (SBY).[34] Posisi Makruf Amin di MUI justeru menjadi titik lemah. Terkait dengan GNPF-MUI yang mengadakan "Aksi Bela Islam" menuntut Ahok diadili, ia menjadi bagian dari arsitek di dalamnya. Karena, naiknya sebagai Cawapres menimbulkan resistensi di kalangan *Ahoker* dan sebagian kelompok lainnya. Sebaliknya, jabatan sebagai ketua MUI yang bersinggungan dengan kelompok-kelompok Radikal Islam, ternyata tidak memberi efek berupa simpati mereka dalam Pilpres 2019. Buktinya, barisan GNPF-MUI tetap menjadi mesin politik Prabowo-Sandi.

[34] Sonny, *Nilai Strategis Kefiguran KH. Ma'ruf Amin sebagai .....*, Ibid., hal. 542.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Bagi Jokowi sendiri, pilihan pada Makruf Amin memiliki makna signifikan dan strategis. Berkaca pada Pilpres 2014, Jokowi diserang melalui isu-isu negatif berbasis politik identitas seperti 'anak PKI' atau 'keturunan PKI.' [35] Isu-isu demikian tetap diproduksi menjelang Pilpres 2019 untuk mencitrakan Jokowi benar-benar memiliki hubungan sejarah dengan PKI. Bahkan, dalam rentetan "Aksi Bela Islam" 411 maupun 212, Jokowi diserang dengan isu-isu politik identitas. Slogan seperti "Anti Islam," "Persekusi Ulama," #Ganti presiden, dan sebagainya dialamatkan secara khusus kepada Jokowi. [36] Walaupun tidak terkait secara langsung, pembubaran HTI era pemerintahan Jokowi pada 2017, seakan semakin menjustifikasi dan membenarkan atas tuduhan terhadap Jokowi yang anti Islam. Dengan dipilihnya Makruf Amin sebagai Cawapres sarat kepentingan, terutama dalam menghilangkan *image* negatif yang lekat terhadap Jokowi.[37]

Namun demikian, dalam perspektif politik identitas, pilihan pada Makruf Amin sebagai Cawapres dapat dipandang sebagai pertaruhan politik yang sifatnya gambling. Secara langsung maupun tidak

[35] Defbry Margiansyah, *Populisme di Indonesia Kontemporer: Transformasi Persaingan Populisme dan Konsekwensinya bagi Dinamika Kontestasi Politik Menjelang Pemilu 2019,* Jurnal Penelitian Politik, LIPI, Vol. 16, No. 1, Juni 2019, hal. 54.
[36] Wahyudi Ahmaliah, *Kebenaran yang Terbelah: Populisme Islam dan Disinformati Politik Elektoral,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, Hal. 144.
[37] Wahyudi Ahmaliah, *Kebenaran yang Terbelah: .....*, Ibid., hal. 136.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

langsung, kontestasi Pilpres 2019 menjadi panggung 'adu kekuatan' antara politik identitas Islam radikal versus politik identitas Islam moderat. Meminjam istilah politik populisme di Eropa dan Amerika Serikat, Pilpres 2019, menggambarkan kontestasi antara politik identitas kanan versus politik identitas tengah. Istilah 'kanan' identik dengan ideologi Kristen dan ultra-nasionalis. Sementara, istilah 'tengah' merujuk kepada kelompok nasionalis.[38] Namun, baik istilah 'kanan' maupun 'tengah' di sini dimaksudkan untuk mengidentifikasi kelompok-kelompok Islam di Indonesia yang secara umum dapat dipolakan ke dalam dua arus besar, yakni kelompok Islam radikal dan Islam moderat. Dua arus utama, sejak lama telah digunakan oleh para sarjana barat dalam memotret Islam di Indonesia.[39]

Kontestasi antara Islam kanan versus Islam moderat pada ranah praksis kehidupan sehari-hari lalu dibawa ke dalam ranah politik kekuasaan. Riak-riak kecil konflik kedua kelompok telah sering kali terjadi di berbagai daerah sejak paska reformasi. Jauh sebelum Pilpres 2019, pengajian Ustadz Abdussomad

[38] Cas Mudde, *The Populist Zeitgeist*, Government and Opposition Ltd 2004 Published by Blackwell Publishing, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA, hal. 552.
[39] R. William Liddle, *Skripturalisme Media Dakwah: Pemikiran dan Aksi Politik Orde Baru,* Jurnal Ulumul Qur'an, Vol. 4, No. 3, 1993, hal. 53-60. Bandingkan dengan Robert W. Hefner, *Civil Islam:Muslims and Democratization in Indonesia,* Princeton University Press, United Kingdom, 2000.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

(UAS) di beberapa daerah Jawa Timur "dicekal" oleh komponen masyarakat NU. Di beberapa titik daerah Jawa Timur dan Jawa Tengah terjadi perselisihan, bahkan bentrok fisik antara FPI dengan Ansor maupun Banser. Belum lagi kehadiran beberapa Ustadz dari kelompok *salafi* juga ditolak diberbagai tempat oleh komponen warga NU karena dianggap meresahkan masyarakat dengan materi ceramah yang selalu mengusung tema *bid'ah, syirik, kafir,* atau sejenisnya terhadap sesama umat Islam, lebih-lebih amaliyah ubudiyah NU. Perselisihan ini seolah-olah dibawa ke ranah politik kekuasaan dengan terpilihnya Makruf Amin menjadi Cawapres berpasangan dengan Jokowi. Dengan kata lain, dalam alam bawah sadar kedua kelompok, konflik yang awalnya terjadi pada aras local lalu menjadi pertarungan nasional yang dipicu dalam serangkaian kampanye selama Pilpres 2019.

Watak ideologi moderatisme Makruf Amin mulai nampak, bahkan menjadi propaganda selama kampanye Pilpres 2019. Gagasan strategis Ma'ruf Amin yang diusung selama kampanye lebih menekankan pada tema "*Islam Washatiyah*," "*Islam jalan* tengah" atau "*Moderasi Islam*." Tema ini memang sedang dibutuhkan bukan hanya di Indonesia saja, tetapi juga menjadi kebutuhan dunia internasional. Islam Washatiyah menjadi isu besar guna menjawab maraknya aksi terorisme dan perang yang mangatasnamakan agama yang menjadi

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

masalah internasional. [40] Menurut Razali Kassim, peneliti pada Sekolah Studi Internasional S. Rajaratnam (RSiS), kampanye Makruf Amin yang mengusung tema Islam Washatiyah mampu menjadi penarik suara potensial.[41] Tema yang diusung Makruf Amin tentu saja menjadi *commond plat form* dan ciri khas ideologi perjuangan dan gerakan NU. Dengan kata lain, Makruf Amin semakin menampakkan diri sebagai bagian dari NU selama kampanye Pilpres 2019.

Sebaliknya, kelompok Islam kanan selama kampanye Pilpres 2019 lebih menekankan arti penting Islam dalam ruang public maupun negara. Mereka meneriakkan Islam sebagai identitas pribadi di ruang public, baik dalam kehidupan keluarga maupun di ranah negera. Menurut Hadiz, kelompok Islam kanan dalam menyuarakan kepentingan politiknya mengatasnamakan umat atau '*ummah.*' Kata '*ummah*' dimaksudkan sebagai sebuah *proxy* kata yang disamakan dengan 'rakyat."[42] Penggunaan *proxy* '*ummah*' sesungguhnya bukan tanpa alasan. Kata '*ummah*' memiliki makna luas. '*Ummah*'

[40] Sonny, *Nilai Strategis Kefiguran KH. Ma'ruf Amin sebagai .....*, Ibid., hal. 542

[41]Razali Kassim (East Asia Forum). (2018). www.eastasiaforum.org, dimuat di laman https://www.matamatapolitik.com/in- depth-maruf-amin-kampanyekan-islam- jalan-tengah-bagi-indonesia-dan-asia- tenggara/, diakses pada Senin, 10 Juni 2020.

[42] Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016, hal. 4.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

merupakan unit terluas dalam konsepsi politik Islam dalam negara Islam. Karena itu, penggunaan *proxy* kata '*ummah*' sesungguhnya sama dengan mengusung konsep negara Islam. Sebab, antara negara Islam dengan '*ummah*' merupakan dua entitas yang tidak bisa dipisahkan. Penggunaan *proxy* kata *'ummah*' dalam berbagai gerakan Islam kanan dapat dilihat sejak "Aksi Bela Islam" 411 dan 212 pada 2016 dalam rangkaian Pilkada DKI Jakarta. "Aksi Bela Islam" 411, 212, bahkan reuni 212 terus direproduksi oleh kelompok Islam kanan dalam kampanye Pilpres 2019.

Diskursus "Aksi Bela Islam" di atas semakin menguatkan asumsi terhadap politik identitas Islam. Hadiz menyebutnya sebagai kebangkitan *new-Islamic populism* (populisme Islam baru).[43] Bahkan, Mietzner lebih vulgar lagi menyebutnya sebagai *Islamist populism* (populisme Islamis).[44] "Aksi Bela Islam" menjadi symbol dari berbagai kelompok Islam kanan sebagai barisan pendukung Prabowo pada Pilpres 2019. Kelompok Islam kanan direpresentasikan oleh GNPF-MUI yang diwakili oleh FPI, MMI, PKS, HMI, Larkar Jihad, FUI, HTI, dan beberapa Ormas Islam

[43] Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and the Middle* ….., Ibid, hal. 4.
[44] Marcus Mietzner, "Fighting Illiberalism with Illiberalism: Islamist Populism and Democratic Deconsolidation in Indonesia" dalam Paci c Affairs, Vol. 91, No. 2 2018, hal.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

radikal lainnya melebur menjadi satu. MUI sebagai wadah Ormas Islam di Indonesia diinfiltrasi oleh tokoh-tokoh Islam kanan. Tokoh-tokoh yang memengaruhi karakter kerasnya MUI seperti KH. A. Cholil Ridwan, aktivis Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) dan alumni Universitas Islam Madinah yang pernah membuat kontroversi tentang hormat kepada bendera merah putih dan menyanyikan lagu kebangsaan hukumnya haram. Adian Husaini, sekretaris jenderal Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), dan sejumlah tokoh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Forum Umat Islam (FUI) seperti Muhammad al-Khaththath juga pernah menduduki posisi pengurus MUI Pusat. Pada kepengurusan MUI 2015-2020, masuk tokoh-tokoh Majelis Intelektual dan Ulama Muda Indnesia (MIUMI) yang sangat anti-liberalisme dan sangat puritan. Di antara tokoh ini adalah Bachtiar Nasir, Adnin Armas, Zaitun Rasmin, dan Fahmi Salim. Hal ini sangat memungkinkan terjadinya kontestasi di internal MUI dalam perebutan otoritas keagamaan.[45]

Fenomena kebangkitan politik identitas atau populisme di Indonesia agaknya tidak dapat dilepaskan dari pengaruh atmosfir populisme di Eropa, Amerika Serikat, maupun Amerika Latin. Di Eropa, jalan mulus parlemen Inggris memenangkan voting

[45] Muh Khamdan dan Wiharyani, *Mobilisasi Politik Identitas dan Kontestasi Gerakan Fundamentalisme, Al-Tahrir*, Vol. 18, No. 1 Mei 2018, hal. 203.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

untuk keluar dari Uni Eropa atau dikenal dengan Brexit, karena dukungan partai Perdana Menteri Inggris dan kelompok konservatif kristen yang berhaluan kanan. Begitu juga dengan kemenangan Donald Trump, 2016, menjadi presiden Amerika Serikat karena penggunaan politik identitas kanan yang direpresentasikan oleh mayoritas warga Kristen *anglo-saxon protestan*.[46] Beberapa tahun sebelumnya, tepatnya dalam rentang 1999-2010, gerakan populisme di Amerika Latin setidaknya direpresentasi melalui kemenangan politik electoral Hugo Chavez dengan *United Socialist Partay* (PSU) di Venezuela dan Evo Morales bersama *Movement for Socialism* (MAS) di Bolivia mampu mengantarkan keduanya menduduki kursi presiden.[47] Di Indonesia sendiri, seperti fenomena politik identitas di kawasan Eropa, Amerika Serikat, maupun Amerika Latin, juga memiliki akar kesejarahan politik identitas kanan, tengah, maupun kiri. Namun, politik identitas dalam konteks tulisan ini lebih dimaksudkan sebagai politik identitas Islam, baik berhaluan kanan maupun tengah.

---

[46] Cas Mudde, *The Populist Zeitgeist*, Government and Opposition Ltd 2004;Published by Blackwell Publishing, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA, hal. 550.

[47] Cas Mudded an Kristobal Ravira Kaltwasser, *Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin Amerika,* Government and Opposition, Vol. 48, No. 2, pp. 147–174, 2013 doi:10.1017/gov.2012.11;, First published online 17 December 2012, Ibid, hal. 148.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Baik populisme barat maupun populisme Islam di Indonesia memiliki kesamaan dasar, yakni mobilisasi politik identitas. Dalam rentang 2016-2019 melalui Pilkada DKI Jakarta maupun Pilpres 2019, politik identitas menjadi wacana dominan yang ditunjukkan melalui strategi kampanye. Terdapat 2 (dua) dimensi yang dieksploitasi dalam politik identitas Islam di Indonesia selama Pilpres 2019, seperti halnya populisme di barat adalah isu tentang (1) anti-kemapanan dan (2) *nativisme*.[48] Pada isu pertama dapat dilihat pada kritik selama kampanye, baik yang ditunjukkan oleh Prabowo maupun para pendukung sayap Islam kanan terhadap kubu *in-cumbent,* yakni Jokowi. Kelompok Islam kanan mengkonstruksi narasi akan ketertindasan "*ummah*' oleh kekuasaan. Sementara itu, isu *nativisme* yang dimaksudkan dalam populisme barat yang berasumsi, bahwa, masyarakat dalam suatu negara pada dasarnya sifatnya *homogen* atau *uniform*. Konsekwensinya, negara hendaknya menegasikan atau mengeluarkan kelompok lain yang berbeda secara etnis maupun kultur budaya. Dalam konteks Amerika Serikat, kaum Hispanik dan imigran yang sebagian besarnya kaum kulit hitam serta diasosiasikan dengan Islam bukan bagian dari

[48] Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash," SSRN Scholarly Paper (Rochester, NY: Social Science Research Network, July 29, 2016), hal. 6.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

nativis.[49] Dalam konteks Pilkada DKI Jakarta, Ahok harus ditolak karena sebagai pemimpin, ia bukan orang Islam (Kristen), China, serta representasi dari oligarki maupun asing, khususnya kepentingan China. Sementara, pada Pilpres 2019, Jokowi dinarasikan sebagai figure, alih-alih seorang muslim yang taat, bahkan tidak mengakomodasi kepentingan '*ummah*.' Penggunaan sentiment *nativis* lain dapat dilacak dalam perang di media sosial, misalnya "Islam versus sekuler," "Pancasila versus syariah Islam," "Islamis versus nasionalis," ataupun "partai Allah versus partai syetan" seperti statement Amin Rais.

Kontestasi politik identitas antara kekuatan Islam kanan dan Islam moderat secara simbolik, puncaknya ditandai dengan politisasi Islam dalam mengabsahkan figur calon presiden dan wakil presiden masing-masing. Kelompok GNPF-MUI mengadakan ijtima'ulama untuk mengusung pasangan calon presiden dan wakil presiden. Hasil ijtima' merekomendasikan Prabowo. Sebagai pendampingnya, disepakati dua tokoh, yakni Ketua Majelis Syura PKS, Salim Segaf al-Jufri dan Ustad Abdul Somad.[50] Hasil ijtima ulama tersebut justru

[49] Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash," SSRN Scholarly Paper (Rochester, NY: Social Science Research Network, July 29, 2016), hal. 6-7.
[50] R. Siti Zuhro, *Demokrasi dan Pemilu Presiden 2019,* Jurnal Penelitian Politik | Volume 16 No. 1 Juni 2019, hal. 73.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

mendapat sanggahan dari kelompok Islam moderat karena dinilai tidak mewakili ulama-ulama lainnya. Sebagai anti tesis atas Ijtima Ulama ini, sekitar 400 kiai NU dari pesantren seluruh Indonesia mengadakan *multaqa ulama* yang diselenggarakan di Pondok Pesantren As-Syiddiqiyah pimpinan KH. Nur Iskandar di Jakarta. Hasil dari *multaqa ulama* menyatakan dukungan atas pasangan capres dan cawapres Joko Widodowi-Ma'ruf Amin.[51]

Seberapa besar kontribusi suara Islam moderat, terutama direpresentasi oleh warga NU pada Pilpres 2019 memang menjadi perdebatan. Berbasis pada hasil rekapitulasi Komisi Pemilihan Umum (KPU), kemenangan pasangan Jokowi-Amin, ditentukan oleh beberapa propinsi yang menjadi kantong basis warga NU. Beberapa basis kantong NU dimaksud meliputi; (1) Jawa Timur, (2) Jawa Tengah, (3) Lampung, (4) beberapa propinsi Kalimantan.[52] Jawa Timur dan Jawa Tengah yang merupakan basis utama warga NU menyumbang suara sangat besar bagi kemenangan pasangan Jokowi-Amin. Sesuai rekapitulasi KPU, komposisi perolehan suara di Jawa Tengah, pasangan Jokowi-Amin: 16.784.716 suara berbanding Prabowo-Sandi: 4.939.445. Sementara, di Jawa Timur, perbandingan suara keduanya adalah: 16.189.282

[51] R. Siti Zuhro, *Demokrasi dan Pemilu Presiden 2019* ….., Ibid, hal. 74.
[52] KPU, *Hasil Hitung Suara Pemilu Presiden dan Wakil Presiden RI 2019,* https://pemilu2019.kpu.go.id/#/ppwp/hitung-suara/, diakses pada 11 Juni 2020.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

berbanding 8.419.928. Dari dua propinsi ini, pasangan Jokowi-Amin memenangi suara terhadap Prabowo-Sandi sebesar 19.614.625 suara. Sementara, basis dukungan Prabowo-Sandi menang besar, terutama di beberapa propinsi seperti Jawa Barat, Sumatera Barat, Aceh, dan Banten. Jawa Barat secara historis menjadi basis kelompok Islam kanan seperti DI/TII dan kelompok modernis. Sedangkan, Sumatera Barat dan Aceh dikenal sebagai basis kelompok modernis. Selebihnya, dari sebaran perolehan suara, kemenangan Jokowi-Amin didukung oleh kelompok nasionalis dan non-muslim yang dalam sudut pandang kebangsaan memiliki kesamaan dengan NU.

Kontribusi politik identitas moderat melalui suara warga NU dalam Pilpres 2019 bagi kemenangan Jokowi-Amin bukan secara kebetulan maupun justifikasi saja. Berbeda dengan Pilpres sebelumnya, dalam 5 (lima) tahun terakhir, secara kelembagaan dan organisasi, NU telah melakukan penguatan *capacity building*. Kebangkitan populisme Islam maupun politik identitas Islam kanan dijawab dengan proses-proses konsolidasi maupun kaderisasi internal di organisasi NU. Bentuk konsolidasi maupun kaderisasi internal NU di antaranya adalah Madrasah Kader Nahdlatul Ulama PBNU, Pendidikan Pengembangan Wawasan Keulamaan (PPWK), Pendidikan Kader Penggerak Nahdlatul Ulama

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

(PKPNU), Muharrik Masjid dan Dakwah, dan Pendidikan Kader Dai. dan FGD Kyai Muda.[53] Proses konsolidasi dan kaderisasi internal NU memberi dampak secara langsung pada moment Pilpres 2019. Pilpres 2019 yang mengusung semangat politik identitas Islam kanan harus berhadap-hadapan dengan populisme Islam tengah ini.

Pada akhirnya, kontestasi perebutan kekuasaan, baik di ruang publik maupun ranah kekuasaan, antara politik identitas Islam kanan dan politik identitas Islam tengah dimenangkan oleh Islam tengah. KPU sebagai 'juri' yang mengadili menetapkan pasangan Jokowi-Amin sebagai presiden dan wakil presiden pada Pilpres 2019. Pengalaman politik identitas Islam di Indonesia memang tidak seperti kemenangan Brexit di Inggris maupun Trump di Amerika Serikat. Banyak ditemukan gerakan politik identitas maupun populisme di beberapa negara di Eropa yang seolah-olah telah menguasai ruang publik, terutama di media sosial, tidak berakhir dengan kemenangan. Beberapa contoh demikian dijumpai pada Marine Le Pen di Perancis, Geert Wilders di Belanda, Norbert Hofer, Firlandia, Victor Orban, Hongaria, Frauke Petry, Jerman, dan masih banyak lainnya.[54]

[53] Nabilah Fauziyah Gardita, *Peran Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) dalam Mencegah Radikalisme Agama di Indonesia*, Journal of Politic and Goverment, Vol. 2, No. 1, 2019, hal. 6.
[54] Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and…., Ibid, hal. 2.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

D. Populisme Islam dalam Hegemoni Elit Predatoris

Dibalik hingar bingar dari kebangkitan gerakan populisme Islam di Indonesia kontemporer masih menyisakan beberapa pertanyaan mendasar seperti seberapa independen gerakan mereka. Apakah kebangkitan populisme Islam di Indonesia kontemporer murni sebuah kesadaran kolektif berbasis *inward looking* (melihat ke dalam) atas nasib mereka yang tertindas oleh rezim. Ataukah gerakan mereka dimanfaatkan oleh suatu kepentingan kelompok lain. Pertanyaan ini penting untuk dijawab. Sebab, pertanyaan ini dapat mengukur sekaligus membandingkan independensi antara *old-Islamic populisme* dan *new-Islamic populism*. Jawaban ini setidaknya menjadi data dalam konteks untuk menganalisa baik kelangsungan gerakan populisme Islam di Indonesia di masa mendatang maupun dalam mengukur tentang seberapa besar peta kekuatan mereka saat ini.

Beberapa pertanyaan di atas patut diajukan, karena dalam prakteknya, tidak ada suatu gerakan politik, lebih-lebih saat ini yang berdiri sendiri. Hal ini mengingat pilihan-pilihan model gerakan kelompok populis Islam lebih memilih 'aksi jalanan' (*mobocrazy*) maupun gerakan ekstra parlementer. Pilihan terhadap pola gerakan ini membutuhkan logistik yang besar bagi konsolidasi lintas kelas. Dari mana logistik tersebut dapat dipenuhi. Meskipun menurut Hadiz,

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

populisme Islam di Indonesia identik dengan populisme kelas menengah yang melibatkan lintas kelas, namun, mobilisasi massa yang demikian besar dan berkesinambungan membutuhkan logistik tidak kecil.[55] Rasanya tidak mungkin dalam pemenuhan seluruh logistik gerakan ini ditopang atas filantropi personal individu para anggota. Lantas dari mana pemenuhan logistik tersebut didapatkan.

Dalam hal ini, populisme kelas menengah Muslim yang digerakkan dengan logika tersebut sebenarnya tidak lebih dari sekadar "pengikut kepentingan" orang atau kelompok yang menjadi patron mereka. Mobilisasi massa Islam juga terkait dengan penyediaan logistik yang besar, sehingga populisme Islam justru lekat terikat pada (patron) kepentingan tertentu. Kondisi itulah yang membuat aktor dan kelompok-kelompok populisme Islam rentan dipengaruhi dan dikuasai kepentingan tertentu yang mungkin saja tidak terkait sama sekali dengan perjuangan Islam.[56] Salah alasan mendasar, bahwa, populisme Islam di Indonesia sifatnya cair. Meskipun basis sosialnya kompleks dan beragam, namun, secara internal juga paradog dan saling kontradiktif, ego dengan identitas masing-masing. Lebih-lebih, sifat dasar populis yang mengandalkan hadirnya tokoh

[55] Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and …..*, Ibid, hal. 4.
[56] Wasisto Raharjo Jati, *Trajektori Populisme Islam di Kalangan Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Prisma, Vol. 36, No. 3, 2017, Hal. 25.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

populis kharismatik yang dianggap mampu mengatasi dan mengurai problematika rakyat menjadi rentan dintervensi oleh para politisi maupun tokoh predatoris.[57]

Karena itu, pada aksi damai yang dikemas dalam 'reuni 212' yang dihadiri tokoh semisal Tomy Suharto misalnya menjadi tanda tanya besar. Berbeda dengan sosok Prabowo yang dalam konteks Pilpres 2019 memang diusung oleh kelompok populis Islam, tetapi eksistensi Tomy Suharto yang identik dengan keluarga Cendana memantik pertanyaan. Dalam konteks politik Indonesia, keluarga Cendana meskipun tidak lagi memegang kekuasaan, namun karena memiliki 'resources" besar secara modal kapital masih tetap memainkan peran-peran politik dibalik layar. Bukan rahasia lagi, keluarga Cendana di antara patron maupun krooni Suharto lain di Indonesia masih memainkan peran-peran politik oligarki. Menurut Vedi Hadiz, fragmentasi aliansi populisme Islam di Indonesia terjadi karena tidak terbangunnya basis pengorganisasian yang kuat produk depolitisasi Soeharto serta tidak adanya kelas borjuis Muslim yang kuat karena konsolidasi ekonomi Orde Baru melahirkan dominasi etnis Cina dan kroni-kroni Soeharto dalam ekonomi.[58]

[57] Wasisto Raharjo Jati, *Dari Umat Menuju Ummah:……. I,* Ibid, hal. 25.
[58] Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and …..*, Ibid, hal. 43.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Karena itu, tidak jarang, dalam gerakan populisme Islam antara tujuan yang subtantif dengan politik kepentingan lain yang menyusup di antara agenda utama seringkali kabur alias bias. Populisme yang berkembang dalam Islam senantiasa dikaitkan dengan upaya menjadikan Islam sebagai alat politik menjadi komoditas politik yang secara sugestif dan sensitif mampu menjadi faktor determinan dalam memengaruhi preferensi politik publik dan hasil akhir. Kelihaian menggunakan isu-isu agama sebenarnya lebih pada upaya mengaduk-aduk emosi dan pemahaman publik, baik secara dogmatis dan psikis menyangkut urusan duniawi maupun ukhrawi. Implikasinya tampak saat melihat politik yang esensinya adalah suksesi kekuasaan menjadi urusan surga dan neraka. Kondisi itulah yang melatarbelakangi populisme Islam menyeruak masuk ke ruang publik seringkali mengalami bias kepentingan politik di luar agenda utama tadi.

Dari hal itu bisa dicermati bahwa corak populisme (Islam) di Indonesia lebih banyak mengedepankan aspek emosional, simbolis, pragmatis, dan berjangka pendek. Namun, trend populisme itu sendiri sangat bergantung pada momentum politik dan terpenting adalah bagaimana merengkuh pengaruh politik melalui jalur akar rumput. Dari hal tersebut sebenarnya sudah terlihat bahwa keberadaan dan eksistensi partai Islam belum mampu

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

tampil sebagai rumah besar umat Islam secara utuh. Islam sebagai agama tidak serta-merta dikontekstualisasikan ke dalam politik bersifat profan. Kondisi tersebut menegasikan makna agama sebagai "penjaga moral" masyarakat, terlebih lagi ulama yang justru mengalami desakralisasi menjadi broker politik.[59]

Pilkada DKI Jakarta 2017 menunjukkan contoh gambling tentang bagaimana populisme Islam sesungguhnya tidak berdiri secara independen. Terdapat banyak irisan politik kepentingan dari elit oligarki maupun kepentingan Parpol tertentu menggunakan kekuatan populisme Islam guna meraih kepentingan. Dengan kata lain, populisme Islam ini lebih melayani kepentingan elite predatoris ketimbang mendorong agenda politik menyuarakan agenda kepentingan "*ummah*" secara murni. Sentralnya tokoh-tokoh yang semula hanya berada di pinggiran seperti Rizieq Shihab (FPI) dan Bachtiar Natsir (GNPF-MUI) dalam politik nasional, yang menjadi simpul mobilisasi populisme Islam, tidak hanya menunjukkan kegagalan fungsi representasi partai-partai Islam, melainkan juga bercerita bagaimana jenis populisme itu memberi ruang bagi kelompok predatoris, termasuk membuka jalan bagi keluarga Cendana yang berusaha kembali ke panggung politik.[60] Sering kali,

[59] Wasisto Raharjo Jati, *Trajektori Populisme Islam* ….., Ibid, Hal. 26.
[60] Abdul Mughis Mudhoffir, Diatyka Widya Permata Yasih Luqmannul

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

wacana anti-komunisme direproduksi menjadi semacam jembatan simbolik yang mempertemukan kepentingan pragmatis antara kelompok Islamis dan oligarki produk Orde Baru. Bahkan, kelompok populis Islam juga tidak segan membangun kongsi pragmatis dengan konglomerat Cina non-Muslim, yang dalam retorika mereka sendiri berada di luar horizon subjek politik Islam (umat).[61]

Fakta di atas diyakini tidak jauh berbeda dengan dinamika agenda politik pragmatis antara kekuatan populisme Islam dengan kekuatan oligarki maupun para politisi predatoris pada Pilpres 2019. Jika Pilkada DKI Jakarta masih dalam skala propinsi, namun pada momentum Pilpres sekalanya nasional. Terlepas dari irisan-irisan antara memperjuangkan "*ummah*" di satu sisi dengan konflik kepentingan kedua kekuatan yang mendompleng di dalamnya sulit untuk dibedakan. Konfigurasi populisme Islam, baik pada Pilpres 2014, Pilkada DKI Jakarta, maupun Pilpres 2019, dilihat dari sisi para aktor terlihat sama. Hanya saja, pada Pilpres 2019, melibatkan emosi masyarakat secara massif dan lebih luas. Mungkin saja, diperluas dengan jaringan-jaringan oligarki yang lebih kompleks juga.

Hakim, *Populisme Islam dan Tantangan Demokrasi di Indonesia*, Prisma, Vol. 36, No. 3, 2017, hal. 57.

61 Abdul Mughis Mudhoffir, Diatyka Widya Permata Yasih Luqmannul Hakim, *Populisme Islam …*, Ibid, hal. 58.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

BAB VIII

POPULISME ISLAM, MEDIA SOSIAL, DAN KONSOLIDASI DEMOKRASI INDONESIA KONTEMPORER DI ERA *POST-TRUTH*

A. Pengantar

Dalam satu dasawarsa ini, terjadi kejutan sekaligus perubahan besar di berbagai negara belahan dunia yang menganut sistem demokrasi. Kejutan dan perubahan besar dimaksud ditandai dengan bangkitnya populisme kanan di berbagai negara di Eropa,[1] Amerika Serikat,[2] Amerika Latin,[3] hingga Asia,[4] termasuk Indonesia.[5] Bangkitnya

[1] Lihat: Paul Taggart, *Populism and Representative Politics in Contemporary Europe,* Journal of Political Ideologies (Ocktober 2004), 9 (3). Jamie Bartlett, dkk, *Populism in Europe: Hungary,* Demos, Magdalen House, Tooley Street London, SE TU, UK, 2012, hal. 14-67. Hans-Georg Betz, *Xenophobia, Identity Politics and Exclusionary Populism in Western Europe,* Socialist Register, 2003. Bandingkan: Cas Mudde, *Populist Radical Right Parties in Europe,* Cambridge University Press, 2007.

[2] Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have Nots and Cultural Backlash," SSRN Scholarly Paper (Rochester, NY: Social Science Research Network, July 29, 2016).

[3] Cas Mudde, *The Populist Zeitgeist*, Government and Opposition Ltd 2004; Published by Blackwell Publishing, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA, hal. 541-563.

[4] Marcus Mietzner, *Reinventing Asian Populism: Jokowis Rise, Democrasy and Political Contestation in Indonesia,* Policy Studies: An East-West Center Studies, 72, 2015.

[5] Terdapat banyak studi tentang populisme Islam di Indonesia oleh para sarjana. Beberapa studi yang banyak dirujuk para sarjana lain antara lain adalah: Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016. Lihat: Vedi R. Hadiz and Richard Robison, "Competing Populisms in Post-Authoritarian Indonesia," International Political Science Review, Vol. 38(4) 488-502,

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

populisme tersebut memang digerakkan melalui saluran sistem demokrasi dalam momentum politik electoral. Namun, gerakan politik populis yang mengusung semangat politik identitas kelompok masyarakat tertentu dalam prakteknya membawa dampak cukup besar, yakni konflik horisantal maupun pembelahan di tingkat masyarakat akar rumput (*grass-root*) yang cenderung *vis-à-vis* atau saling berhadap-hadapan. Selain itu, perubahan besar lainnya yang dirasakan oleh masyarakat diberbagai negara adalah lahirnya apa yang disebut sebagai era *post-truth*.

Sebagai bagian dari kejutan maupun perubahan besar tentang tatanan politik dunia seperti diskripsi di awal direpresentasi melalui kemenangan Donald Trump sebagai presiden Amerika Serikat dan kebijakan Brexit di Inggris pada 2016. Baik kemenangan Trump maupun Brexit di Inggris didukung oleh kelompok Kristen maupun ultra-nasionalis yang mengusung spirit politik identitas kanan yang radikal. Sebelum peristiwa Trump maupun Brexit, populisme kiri di Amerika Latin, juga mampu mengantarakan beberapa tokoh populis duduk sebagai presiden. Dua di antara contoh dimaksud adalah Hugo Chavez dengan *United Socialist Partay* (PSU) di Venezuela dan

September, 2017. Bandingkan: Marcus Mietzner, "Fighting Illiberalism with Illiberalism: Islamist Populism and Democratic Deconsolidation in Indonesia" dalam Pacific Affairs, Vol. 91, No. 2 2018.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Evo Morales bersama *Movement for Socialism* (MAS) di Bolivia.[6] Sebaliknya, beberapa negara di Eropa selain Inggris akhirnya mengalami kegagalan dalam menduduki kursi presiden, namun mengalami peningkatan signifikan dalam perolehan kursi di parlemen. Di antara beberapa tokoh populis tersebut antara lain adalah Marine Le Pen di Prancis, Geert Wilders di Belanda, Norbert Hofer, Firlandia, Victor Orban, Hongaria, Frauke Petry, Jerman, dan sebagainya.[7]

Kebangkitan populisme pada umumnya dipicu sendiri oleh para tokoh populis partai politik yang sengaja menggunakan sentimen isu-isu populis dalam kampanye politik electoral. Para tokoh populis memanfaatkan 'rakyat,' lebih-lebih warga asli dalam suatu negara yang tertindas akibat kebijakan ekonomi pemerintah sebagai isu kampanye. Basis sosial rakyat yang dimaksud, dalam konteks Eropa maupun Amerika Serikat merujuk kepada kelas pekerja. Dalam kasus Trump misalnya, selama kampanye, ia menggelorakan kepentingan kelas pekerja dan kelas

[6] Cas Mudded an Kristobal Ravira Kaltwasser, *Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin Amerika,* Government and Opposition, Vol. 48, No. 2, pp. 147–174, 2013 doi:10.1017/gov.2012.11[LL SEP], First published online 17 December 2012, Ibid, hal. 148.

[7] Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have Nots and Cultural Backlash," SSRN Scholarly Paper, Rochester, NY: Social Science Research Network, July 29, 2016, hal. 2.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

menengah kulit putih yang selama ini terpukul dan terhempas pasar bebas dan globalisme, kalah bersaing dengan bangsa-bangsa lain dan negara lain. Trump tampil menggugat pasar bebas dan neo-liberal dan dia berhasil memikat hati pemilih yang sudah terlanjur frustasi dengan situasi ekonomi. [8] Kelas pekerja maupun kelas menengah kulit putih merupakan mayoritas warga Amerika Serikat berbasis *anglo-saxon protestan* berhaluan radikal kanan yang secara ekonomi termarginalkan oleh sistem politik pemerintah Obama.

Kebangkitan populisme menyisakan beberapa persoalan mendasar dalam kehidupan demokrasi di negara manapun, tidak terkecuali di Eropa, Amerika Serikat maupun Amerika Latin tempat lahirnya populisme tersebut. Setidaknya terdapat dua problem mendasar sebagai implikasi dari kebangkitan populisme ini. Dua problem mendasar dimaksud akan dikaji dalam artikel ini. Dua problem dimaksud adalah (1) Populisme kanan yang radikal dan (2) Ekspresi populisme yang melahirkan apa yang disebut sebagai era *post-truth.* Populisme sebagai gerakan politik dibangun atas fundamental ideologi eksklusif dan reaksioner. Dengan kata lain, populisme identic dengan politik identitas. Karena itu, para sarjana barat

[8] Herdi Sahrazad, *Donald Trump, Eropa, Asia, dan Islam,* JISIERA: The Journal of Islamic Studies and International Relations, Vol. 2, Agustus 2017, hal. 1.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

sendiri, semisal Inglehart dan Norris, mengidentifikasi kebangkitan populisme Eropa maupun Amerika Serikat disebut sebagai *radical right* (radikal kanan) berbasis Kristen. [9] Para tokoh populis di Eropa maupun Amerika Serikat menyuarakan dukungan kepada masyarakat nativis berbasis agama tradisional. Konsekwensinya, kelompok minoritas yang direpresentasi oleh kaum imigran baik dari Afrika maupun negara lainnya merasa terancam.

Seperti mata uang logam, populisme tidak dapat dipisahkan dari *post-truth*. Istilah *post-truth* atau paska-kebenaran sendiri lahir sebagai dampak atau bagian tidak terpisahkan dari populisme itu sendiri. Dengan kata lain, lahirnya istilah *post-truth* atau era *post-truth* bersamaan dengan praktek politik populis di berbagai belahan dunia. Tetapi, *starting point*-nya memang dirujuk pada momentum Brexit di Inggris, lebih-lebih pada dipertegas oleh Trump dalam berbagai statementnya selama kampanye politik electoral memperebutkan kursi presiden pada 2016. [10] Sebagaimana dipraktekkan Trump maupun tokoh populis lainnya, era *post-trtuth* dipenuhi dengan logika kebohongan. Keyes menyamakan istilah *post-truth* dengan *truthiness*, yaitu sesuatu yang seolah-

[9] Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and ….., Ibid, hal. 1.
[10] Cosmas Eko Suharyanto, *Analisis Berita Hoak di Era Post-Truth: Sebuah Review,* Jurnal Masyarakat Telematika dan Informasi, Volume. 10, No. 2 (Juli – Desember 2019), hal. 41.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

olah benar meskipun tidak benar sama sekali. [11] Derivasi dari *post-truth* ini, dalam praktek politik populis melahirkan istilah-istilah lain seperti Hoak, *fake news, hate speech,* dan sebagainya.

Dalam dimensi historisitasnya, Indonesia tidak dapat dilepaskan dari problem populisme kanan atau populisme Islam. Kemenangan Trump di Amerika Serikat maupun Brexit di Inggris, secara khusus memberi spirit serta mengilhami bagi kebangkitan populisme di Indonesia, baik populisme tengah, lebih-lebih populisme kanan (Islam). Secara khusus, kebangkitan populisme Islam di Indonesia kontemporer menurut Hadiz, dalam banyak hal memiliki kesamaan dengan populisme kanan di Eropa maupun Amerika Serikat. Karena itu, Hadiz menyebutnya dengan istilah *new-Islamic populism* (populisme Islam baru). [12] Seperti halnya populisme barat, populisme Islam mengusung semangat nativisme yang disimbolisasikan melalui proxy '*ummah*' sebagai padanan dari 'rakyat' dalam sistem demokrasi. Makna '*ummah*' dalam gerakannya membentuk politik identitas yang eksklusif serta reaksioner, baik terhadap pemerintah maupun kelompok lain yang dijustifikasi sebagai pro-pemerintah. Selain itu, melalui media alternatif atau

[11] Ralph Keyes, *The Post-Truth Era: Dishonesty and Diception in Contemporary Life,* ST. Matins Press, New York, 2004, hal. 113.
[12] Vedi R Hadiz. *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016, hal. 4.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

media sosial, gerakan populisme Islam mengandalkan ujaran *post-truth* baik dalam bentuk *fake news, hoak*, maupun *hate speech* dalam berbagai aksinya.

B. *Post-Truth*, Media Sosial, dan Politik Populis

Istilah *post-truth* mengacu dalam *Oxford Dictionary* terdiri dari dua kata, yakni '*post*' artinya *after* (setelah) dan '*truth*' artinya *quality or state of being true*. *Truth* merupakan kata benda dari kata sifat *true*. Jadi, *post-truth* artinya setelah atau paska-kebenaran. Disebut era *post-truth* karena dalam rentang masa ini penggunaan rasio yang melandasi kebenaran dan pengamatan fakta sebagai basis pengukuran obyektifitas seakan-akan dianggap tidak penting lagi dalam mempengaruhi opini, pemikiran, maupun perilaku publik. Seseorang mempengaruhi publik dengan cara memprioritaskan sensasionalitas dan menggerakkan emosionalitas.[13] Istilah *post-truth* pertama kali digunakan Steve Tesich di majalah *The Nation* pada tahun 1992 saat merefleksikan kasus Perang Teluk dan kasus Iran. Sementara itu Ralph Keyes dalam bukunya *The Post-truth Era* (2004) dan comedian Stephen Colber mempopulerkan istilah yang berhubungan dengan *post-truth* yaitu *truthiness*.[14]

Sejak 2016, Oxford menempatkan kata *post-*

[13] Cosmas Eko Suharyanto, *Analisis Berita Hoak di Era .....*, Ibid, hal. 39.
[14] Ralph Keyes, *The Post-Truth Era: Dishonesty and …..*, Ibid, hal. 113.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

truth sebagai "*Word of the Year*." [15] Fakta ini didasarkan atas penggunaan istilah *post-truth* di tahun 2016 meningkat 2000 persen bila dibandingkan dengan tahun 2015. Salah satu alasan kuat mengapa trend penggunaan kata *post-truth* melambung tinggi di tahun 2016. Sebagian besar penggu- naan kata ini, hampir selalu merujuk pada dua momen politik paling berpengaruh di tahun 2016, yakni keluarnya Inggris dari Uni Eropa yang terkenal dengan istilah *Brexit* serta terpilihnya Donald Trump sebagai presiden Amerika Serikat. [16] Dalam situasi tersebut, informasi-informasi *hoax* memiliki pengaruh yang jauh lebih besar ketimbang fakta yang sebenarnya. Selain ditandai dengan merebaknya berita *hoax* di media sosial, era *post-truth* juga ditandai dengan kebimbangan media dan jurnalisme dalam menghadapi pernyataan-pernyataan bohong dari para politisi. Kasus selama pemilu presiden Amerika 2016 menjadi bukti bahwa semakin sering media menyiarkan berita-berita bohong soal Donald Trump, justru membuat nama Trump semakin populer dan kebohongan-kebohongannya tersebar luas.[17]

[15] S.B. Glasser, *Covering Politics in a Post-Truth America*, https://www.brookings.edu/essay/covering-poli- tics-in-a-post-truth-america, 2016, hal. 3.
[16] Kharisma Dhimas Syuhada, *Etika Media di Era Post-Truth,* Jurnal Komunikasi Indonesia, Vol. V, No. 1, 2017, hal. 76.
[17] Kharisma Dhimas Syuhada, *Etika Media di Era* …., Ibid, hal. 77.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Munculnya era *post-truth* sendiri, selain sebagai bagian tidak terpisahkan dari kebangkitan populisme, juga didukung oleh munculnya berbagai "media alternative," yakni media sosial seperti *facebook, instalgram, twitter, whatsApp,* dan sebagainya. Artinya, era *post-truth* tidak dapat dipisahkan dari media sosial itu sendiri. Pada awalnya, lahirnya era *post-truth* dimulai dari ketegangan sengit antara Facebook dengan media arus utama serta khalayak public pada 2016. Dunia sangat khawatir dengan sirkulasi berita pelintiran dan informasi palsu yang beredar dan menyebar cepat di Facebook. Sebagian besar pihak menyalahkan praktek raksasa teknologi ini dalam mendulang keuntungan, dengan membiarkan konten negatif beredar bebas di lini masa Facebook. Raksasa teknologi ini dianggap abai terhadap nilai penghormatan publik serta tujuan-tujuan jurnalisme. Penggunaan algoritma dalam membaca dengan ditandai "*like*" dan "*sharing"* sangat mengekploitasi elemen psikologi manusia, dan membuat seseorang lebih cenderung untuk menerima berita sesuai dengan cara pandangan masing-masing.

Dalam ketengan tersebut, facebook justru mengabaikan perannya sebagai *intermediaries* dalam meminimalisir efek dan masalah-masalah yang dihadapi penggunanya seperti *fake news, hoax,* dan *filter bubble*. Puncak ketegangan antara Facebook dengan media arus utama terjadi saat momentum

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Pilpres Amerika Serikat. Terjadi perdebatan tentang mengapa setelah pemilihan presiden Amerika Serikat isu berita palsu di internet menciptakan badai informasi di kalangan media. Kritikus anti Donald Trump menuduh Facebook membiarkan berita palsu dan cerita bohong menyebar dengan bebas di *news feed* mereka.[18]

Post-truth sesungguhnya merujuk kepada suatu era atau zaman yang ditandai dengan munculnya beragam berita atau informasi yang sifatnya *disruption.* Terdapat beragam konten yang mewakili dan merepresentasi terhadap *post-truth* dimaksud. Beragam konten tersebut di antaranya adalah (1) *Fake news,* (2) *Hoak,* dan (3) *Hate speech*. Dengan kata lain, era *post-truth* ditandai dengan hadirnya satu di antara atau ketiga-tiganya unsur dimaksud yang diproduksi dan terus direproduksi ulang melalui media sosial oleh seseorang atau suatu kelompok tertentu di ruang public dalam rangka menggapai suatu kepentingan (politik) tertentu.

Secara istilah *fake news* adalah berita bohong, berita buatan atau berita palsu yang sama sekali tidak dilandaskan pada fakta, kenyataan atau kebenaran yang beredar luas melalui media sosial. Seperti halnya istilah *post-truth*, *fake-news* dianugrahi frasa tahun 2016 oleh kamus Collins. Berita *fake news* bertolak

[18] Kharisma Dhimas Syuhada, *Etika Media di Era* …., Ibid, hal. 76.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

belakang dengan berita (*news*) media arus utama dalam rangka persuasi dan mempengaruhi seseorang lebih didasarkan atas komitment profesionalitas pada akurasi dan objektivitas data.[19] Dalam sejarahnya, fenomena *fake news* telah terjadi dari waktu ke waktu. Tercatat, awal 1835, *New York Sun* pernah menuliskan enam bagian berita yang mengklaim ada kehidupan di Bulan. Pada tahun 1844, beberapa surat kabar di Philadelphia menerbitkan laporan palsu tentang orang Irlandia yang mencuri Alkitab dari sekolah umum yang menyebabkan kerusuhan.[20] Satu-satunya perbedaan antara *fake news* dulu dengan yang sekarang adalah kecepatan. Teknologi internet serta berbagai platform media sosial telah membuat berita palsu menyebar begitu cepat hampir tidak dapat disensor oleh institusi yang berwenang.

Secara konten, terdapat distingsi antara *fake news* dan *hoax*. *Fake news* merupakan berita bohong, berita buatan atau berita palsu yang tidak berdasarkan kenyataan. Sebaliknya, *hoax* justru informasi palsu, berita yang bisa berisi fakta namun telah dipelintir atau direkayasa. *Stressing point* istilah *hoax* berupa potongan-potongan informasi yang bersifat menipu dan dibuat untuk mengecoh orang

[19] Vian Bakir dan Andree McStay, *Fake News and The Economy of Emotion: Poblems, Causes, and Solution,* Routledge Taylor and Francis Group, Digital Journalism, 2017, http://dx.doi.org/10.1080/21670811.2017.1345645, hal. 3-4.
[20] S.B. Glasser, *Covering Politics in a Post-Truth America* ….., Ibid, hal. 12.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dengan cara menutupi atau memanipulasi fakta, bahkan membuat informasi palsu.[21] Kata-kata *hoax* saat ini semakin sering digunakan dan disematkan ketika menyikapi berita yang sama sekali tidak ada faktanya. Padahal, asal muasal kata *hoax* tidak digunakan untuk tujuan politik, lebih-lebih mendiskriditkan dan menjatuhkan lawan.

Secara genealogis, kata *hoax* dipopulerkan oleh Robert Nares di Inggris pada abad ke-18. Penggunaan kata *hoax* terdapat dalam karya Nares *"A Glossary: Or, Collection of Words, Phrases, Names dan Allusions to Customs."* Menurut Nares, *hoax* berasal dari kata *hocus*, sebuah kata Latin yang merujuk pada *hocus pocus*. *Hocus* diartikan *"to cheat"* atau *"menipu"*. *Hocus pocus* menurut Nares mengacu pada mantra para penyihir yang kemudian dipakai para pesulap ketika memulai trik. Pengertian "menipu" di sini ditujukan untuk mengacaukan orang lain demi hiburan. Dengan artian orang yang ditipu tak merasa dirugikan dan paham ia sedang dika- caukan. *Hocus pocus* diambil dari nama penyihir Italia yang terkenal, yakni *Ochus Bochus*. Bahkan, Thomas Ady, fisikawan Inggris abad ke-17, menjadi sumber yang lebih tua tentang asal frasa *hocus pocus*. Menurut Ady, pada 1656 *hocus pocus* adalah mantra para penyihir yang

[21] Pratiwi Utami, *Hoax in Modern Politics: The Meaning Hoax in Indonesian Politics and Democracy,* Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Vol. 22, No. 2, November 2018, hal. 88.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

tak berarti apa-apa. Seluruh pengertian *hoax* sejak Robert Nares hingga Thomas Ady berujung pada kesimpulan bahwa *hoax* adalah "kabar bohong yang dibuat untuk melucu" atau sengaja membingungkan penerima informasi dengan maksud bercanda. [22]

Bagian dari *post-truth* yang ketiga adalah *hate speech.* Menurut Corlett & Francescotti, *hate speech* adalah suatu seni yang mengacu pada perilaku verbal dan tindakan simbolis atau kegiatan komunikatif lainnya yang dengan sengaja mengekspresikan tindakan anti pati yang amat sangat terhadap kelompok maupun individu.[23] Kelompok yang dibenci dalam kasus ini biasanya didasarkan atas perbedaan etnis, agama, dan orientasi seksual. Senada Rosenfeld (2003) menyatakan *hate speech* adalah ujaran yang; *"designed to promote hatred on the basis of race, religion, ethnicity, or national origin."* Berbeda dengan *fake news* maupun *hoax,* dalam derajat implikasi atau dampaknya, *Hate speech* menimbulkan masalah yang kompleks tak hanya bagi demokrasi tetapi juga hak asasi manusia.[24]

Seperti dijelaskan sebelumnya, era *post-truth* memuncak dalam momen politik yang digerakkan oleh emosi seperti Brexit dan terpilihnya Trump. Trump

[22] Kharisma Dhimas Syuhada, *Etika Media di Era* …., Ibid, hal. 78.
[23] Corlett, J.A. & Francescotti, R. (2002). Foundations of a Theory of Hate Speech. *Law Review,* 48, 1071-1100.
[24] Kharisma Dhimas Syuhada, *Etika Media di Era* …., Ibid, hal. 78.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

sendiri, secara sadar memang memanfaatkan berbagai media sosial seperti *facebook, twitter,* dan *instagram* sebagai media propagandanya, baik selama kampanye Pilpres maupun paska Pilpres 2016. Pengunaan ketiga media sosial tersebut masih dipertahankan selama kampanye Pilpres 2020 ini.[25] Tidak heran, jika era *post-truth* menggema dan memiliki resonansi kuat ke berbagai belahan dunia lain paska Brexit dan terpilihnya Trump, melalui kemenangan yang ditentukan oleh 'politik *hoax*.' Dalam situasi tersebut, informasi-informasi *hoax* memiliki pengaruh yang jauh lebih besar ketimbang fakta yang sebenarnya. Selain ditandai dengan merebaknya berita *hoax* di media sosial, era *post-truth* juga ditandai dengan kebimbangan media dan jurnalisme dalam menghadapi pernyataan-pernyataan bohong dari para politisi. Kasus selama pemilu presiden Amerika 2016 menjadi bukti bahwa semakin sering media menyiarkan berita-berita bohong soal Donald Trump, justru membuat nama Trump semakin bohongan-kebohongannya tersebar luas.

Populisme Trump, dalam prakteknya tidak hanya melahirkan era *post-truth* saja. Lebih dari itu, berbagai pernyataan Trump, baik yang bersifat *fake*

[25] Kompas, *Trump Keluarkan Perintah Eksekutif Usai Ribut dengan Twitter, Ini isinya,* https://www.kompas.com/global/read/2020/05/29/084340970/trump-keluarkan-perintah-eksekutif-usai-ribut-dengan-twitter-ini-isinya, diakses pada 23 Juni 2020.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

news, hoax, lebih-lebih *hate speech* selama kampanye Pilpres Amerika Serikat 2016 menimbulkan kegelisahan di internal masyarakat Amerika Serikat maupun dunia internasional. Akibat pernyataan-pernyataan Trump, di kalangan masyarakat Amerika Serikat sendiri, baik langsung maupun tidak langsung menimbulkan gejolak politik yang mengarah kepada perpecahan warga Amerika. Dalam berbagai statemen, Trump mengobarkan semangat nativisme dengan membela dan mengunggulkan 'warga asli' Amerika Serikat yang direpresentasikan oleh kalangan kelas pekerja dan kelas menengah kulit putih. Sebaliknya, Trump menempatkan kaum hispanik, imigran mexico maupun kulit hitam afrika yang identitik dengan Islam sebagai "musuh."[26]

Berbagai pernyataan Trump mengundang permusuhan maupun kecaman luas di kalangan komunitas muslim di berbagai belahan negara Islam. Dalam pidatonya, Trump pernah bersumpah melarang semua muslim masuk Amerika Serikat. Meskipun pernyataan Trump ini lebih dialamatkan kepada kelompok Wahabisme dan Syiah yang didasarkan atas tragedi pengeboman World Trade Center (WTC) 9 November 2001. Sentimen anti-Islam ini meluas dengan cepat dan bergema di kalangan masyarakat

[26] Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and ….., Ibid, hal. 11-13.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

seantero Eropa.[27] Pernyataan Trump tersebut diikuti dengan larangan Amerika Serikat terhadap 7 (tujuh) negara Islam di Timur Tengah dan Afrika. Tujuh negara Islam dimaksud adalah; Irak, Iran, Sudan, Somalia, Libia, Suriah, serta Yaman. Sebagai respon balik terhadap larangan Amerika Serikat ini, ketujuh negara Islam ini juga melarang warga Amerika Serikat memasuki negara mereka.[28] Naiknya Trump menjadi presiden Amerika Serikat menimbulkan kecemasan di berbagai belahan negara-negara di dunia, khususnya negara-negara Islam.

Rupanya, ketakutan terhadap gaya maupun kebijakan politik populisme Trump akhirnya benar-benar terbukti di Amerika Serikat sendiri. Kebijakan Trump yang condong berpihak kepada kelompok *anglo-saxon protestan* ˆyang konservatif, bahkan radikal dan rasis kepada kaum imigran terjadi dengan terbunuhnya George Floyd pada 25 Mei 2020. Goerge Floyd dibunuh polisi dalam keadaan tangan diborgol dengan cara diinjak lehernya oleh seorang polisi di Mineapolis. Sebagai reaksi terhadap terbunuhnya Goerge Floyd terjadi demonstrasi besar-besaran di

[27] Herdi Sahrazad, *Donald Trump, Eropa, Asia, dan …..*, Ibid, hal. 7.
[28] Reinaldo Albert Koerniadi, *Politik Populisme dan Retorika Donald Trump: Paradoks Kontroversial Komunikasi Publik Era Post-Truth,* Controversial Public Issues by Politician, 2019, hal. 15.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

seluruh kota-kota besar di Amerika Serikat. [29] Demontrasi di seluruh penjuru Amerika Serikat memunculkan slogan baru, yakni *Black lives matter* (hidup orang kulit hitam berarti).[30] Slogan ini secara tersirat menyindir Trump maupun pemerintahannya yang bersikap rasis, terutama terhadap warga kulit hitam Amerika Serikat.

Era *post-truth* yang disimbolisasi serta direpresentasi oleh Trump agaknya akan terus berlanjut di Amerika Serikat sendiri. Fenomena yang sama kiranya akan terus menjadi trend di berbagai belahan dunia lain, tidak terkecuali di Indonesia. Amerika Serikat pada November 2020 akan terjadi Pilpres. Partai Republik dipastikan akan mengusung Trump sebagai calon presiden yang periode kedua. Demontrasi besar-besar di seluruh kota besar di Amerika Serikat tidak dapat dijadikan tolak ukur bagi kekalahan Trump atas penantangnya, yakni Joy Biden dari Partai Demokrat. Bill Liddle, seorang pakar politik terkemuka Amerika Serikat, terkait dengan demonstrasi besar-besaran, dia tidak menyakini sebagai indikasi kekalahan Trump pada Pilpres 2020. Bagi Liddle, Trump telah terlanjur menjadi symbol

[29] Republika, *Demo Goerge Floyd Meluas, 40 Kota di AS Berlakukan Jam Malam, https://republika.co.id/berita/qb8n3i382/demo-george-floyd-meluas-40-kota-di-as-berlakukan-jam-malam, diakses pada 24 Juni 2020.*

[30] Tirto, *Kenapa Kematian Goerge Floyd Picu Demo Black Lives Matter Mendunia,? https://tirto.id/kenapa-kematian-george-floyd-picu-demo-black-lives-matter-mendunia-fD7C, diakses pada 24 Juni 2020.*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

populis bagi *white supremacist*.[31] Dalam milisnya dengan Salim Said, Liddle mengatakan;

> "Sebentar lagi dia (baca: Trump) akan mulai dengan *rally-rally* besar di beberapa kota, yang pasti akan lebih mengobarkan pendukung-pendukungnya. Intensitas para pendukung itu betul-betul menakutkan saya. Kalau Trump menang, ia akan merasa dibebaskan dari seluruh kendala. Jaksa Agungnya, Bill Barr, akan mendukung apa saja yang diinginkan Trump, dengan dalih tafsirannya tentang konstitusi yang memberi kekuasaan kepada presiden seakan-akan Trump adalah seorang raja. Aneh tapi nyata. ".[32]

Sikap arogansi Trump tanpa merasa bersalah dengan komunikasi berbasis *post-truth* yang berisi *hoax* maupun *fake news* terus berlanjut selama kampanye Pilpres 2020 ini. Politik populisme Trump berbasis klaim yang mengatas namakan rakyat Amerika tetap menjadi model pada kampanye pada Pilpres 2020. Salah satu media sosial, yakni *twitter* untuk pertama kali berani memperingatkan Trump

[31] Kompas, Donald Trump, Membuat Amerika Berjaya Kembali, https://www.kompas.com/global/read/2020/06/18/110841870/donald-trump-membuat-amerika-berjaya-kembali?utm_source=Whatsapp, diakses tanggal 22 Juni 2020.
[32] Kompas, Donald Trump Membuat Amerika Berjaya ….., Ibid.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

dalam *twit*-nya berupa 'peringatan check fakta.' *Twit* Trump dimaksud mengacu kepada kicauannya yang berbunyi: "usulan penggunaan *balot* lewat surat adalah salah bentuk penipuan subtansial." [33] *Balot* sendiri dimaksudkan sebagai pengiriman surat suara melalui pos. Pihak *twitter* memberi *tagging* 'cek fakta' sebagai bagian mengikis informasi sesat. Saat seseorang meng-*click* 'cek fakta,' berupa kalimat dari *twitter* "*Get the fact about mail-in ballots,*" maka akan muncul ulasan dari sejumlah media terkemuka seperti *CNN*, *The Washington Post*, yang mematahkan klaim sang presiden.

Peringatan *twitter* terhadap *twit* Trump rupanya tidak hanya sekali itu saja. Kicauan Trump juga mendapat tanggapan dari *twitter* juga saat ia berkicau terhadap para demonstram terkait kasus kematian George Floyd yang mulai melakukan penjarahan pada pertokoan di beberapa kota di Amerika Serikat. Dalam *twit*-nya Trump menulis: "Ketika penjarahan dimulai, penembakan dimulai, Terima kasih!." Pihak *twitter* menandai kicauan Trump ini dengan tanda 'glorifikasi kekerasan.' Saat seseorang meng-*click* pada *twit* Trump itu maka akan muncul tanggapan pihak *twitter*: "Twit ini melanggar aturan *twitter* tentang glorifikasi

[33] Kompas, *Pertama Kalinya Twitter Beri Twit Trump Peringatan Cek Fakta,* https://www.kompas.com/global/read/2020/05/27/151523470/pertama-kalinya-twitter-beri-twit-trump-peringatan-cek-fakta, diakses pada 27 Juni 2020.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

kekerasan. Namun, *Twitter* telah menentukan bahwa ini mungkin kepentingan publik sehingga twit tetap dapat diakses."[34]

Pada *twit* pertama, Trump mengecam pihak *twitter* melanggar kebebasan berpendapat. Lebih dari itu, Trump menuding media sosial *twitter* mengintervensi Pilpres Amerika Serikat. Dengan tegas, Trump mengatakan: "*Twitter* berusaha menghancurkan kebebasan berpendapat, dan saya, sebagai Presiden, tidak akan membiarkan hal itu terjadi!."[35] Untuk kedua kalinya, terkait peringatan *twitter* terhadap cuitannya, Trump mengancam pihak *twitter* dituntut secara hukum. Ancaman Trump bahkan tertuang secara resmi dalam 'perintah eksekutif' tentang media sosial yang ditandatangani sendiri selaku Presiden.[36]

Kebijakan *twitter* di atas tidak sama dengan media sosial *facebook*. Rupanya, *facebook* sebagai industri media yang dituduh oleh kalangan media mainstream sebagai industry yang hanya mengeruk keuntungan semata tetap tidak bergeming. Artinya,

[34] Kompas, *Twit Trump Soal George Floyd Ditandai "Glorifikasi Kekerasan" oleh Twitter,* https://www.kompas.com/global/read/2020/05/29/162053870/twit-trump-soal-george-floyd-ditandai-glorifikasi-kekerasan-oleh-twitter, diakses pada 27 Juni 2020.
[35] Kompas, *Pertama Kalinya Twitter Beri Twit Trump …..*, Ibid.
[36] Kompas, *Trump Keluarkan Perintah Eksekutif Usai Ribut dengan Twitter, begini Isinya,* https://www.kompas.com/global/read/2020/05/29/084340970/trump-keluarkan-perintah-eksekutif-usai-ribut-dengan-twitter-ini-isinya, diakses pada 27 Juni 2020.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

facebook tetap membiarkan cuitan Trump sebagaimana di *twitter* tanpa disensor. Akibatnya, baik *facebook* maupun *intagram* sebagai anak perusahaannya "diboikot" oleh setidaknya 10 perusahan dengan cara menarik kembali iklan di 2 (dua) media sosial tersebut.[37] Pencabutan iklan dari 10 perusahan tidak hanya di *facebook* saja, tetapi juga di *instagram* sebagai anak perusahaan *facebook.* Sikap ke-10 perusahaan yang menarik kembali iklan mereka sebagai bentuk protes atas kicauan Trump yang dianggap penuh dengan berita bohong atau *hoax.*

Pada akhirnya, era *post-truth* identik dengan relativitas kebenaran. Postulat ini dibangun atas premis-premis *post-truth* yang berisi dua subtansi dasar seperti diskripsi sebelumnya, yakni (1) emosional antar anggota secara pribadi maupun (2) membangun kepercayaan atau keyakinan ideologis komunal dalam suatu kelompok tertentu. Disebut sebagai kebenaran relative karena telah meninggalkan kebenaran obyektif yang didasarkan atas logika ilmiah berupa fakta dan data yang dapat diuji tingkat kebenarannya. Sebaliknya, era *post-truth* lebih mendasarkan suatu kebenaran hanya disandarkan atas beragam berita *fake news, hoax,*

[37] Kompas, *Buntut Ujaran Kebencian Trump di Medsos, 10 Perusahaan Boikot Iklan di Facebook,* https://www.kompas.com/global/read/2020/06/25/153110270/buntut-ujaran-kebencian-trump-di-medsos-9-perusahaan-boikot-iklan-di, diakses pada 25 Juni 2020.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

maupun *hate speech* dari personal tokoh populis tanpa mau melakukan *check and re-check* terhadap informasi berdasarkan fakta dan data.

Kebenaran relative ini mendominasi psikologi masyarakat dan menjangkiti masyarakat modern seperti Amerika Serikat dan Inggris. Seluruh pernyataan kontroversial Trump seolah-olah menjadi fakta dan data obyektif. Karena itu, era *Post-Truth* difahami sebagai bentuk peneguhan ekstrim dari kebenaran relatif atas informasi yang bersifat subjektif tanpa didukung fakta maupun data. Alih-alih sebagai informasi maupun data obyektif, kontroversi Trump sendirilah yang menjadi daya tarik politik Amerika Serikat sendiri maupun bagi para tokoh populis lain di berbagai belahan dunia. [38] Kontroversi Trump seolah-olah menggeser "kebenaran obyektif" menjadi "kebenaran subyektif." Sikap kontroversial Trump yang menempatkan "kebenaran subyektif" mengalahkan "kebenaran obyektif" nyata-nyata mampu meloloskan dirinya dari *impeachment* parlemen atas diri Trump atas tuduhan keterllibatan Putin, Presiden Rusia maupun Presiden Ukraina dalam membantu terpilihnya Trump pada Pilpres 2016. Dalam era Post-Truth, narasi selalu mengalami kemenangan mutlak terhadap data atas fakta yang ada, maka sangat perlu dilakukan *fact-checking* atau pemeriksaan terhadap suatu fakta.[39]

[38] Reinaldo Albert Koerniadi, *Politik Populisme dan …..*, Ibid, hal. 16.
[39] Marz Wera, *Meretas Makna Post-Truth: Analisis Kontekstual Hoaks, Emosi Sosial, dan Populisme Agama,* SOCIETAS DEI: Jurnal Agama dan

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

C. Post-Truth dalam Gerakan Populisme Islam di Indonesia

Era *post-truth* yang diadopsi dari Trump maupun Brexit Inggis, di kalangan para tokoh populis di berbagai belahan dunia, menimbulkan berbagai paradoks. Paradoks ini setidaknya terlihat secara nyata dalam konteks kebangkitan populisme Islam di Indonesia kontemporer. Di satu sisi, populisme Trump yang melahirkan era *post-truth* banyak merugikan 'kepentingan' komunitas muslim dunia. Bukan sekedar merugikan, bahkan, seperti diskripsi sebelumnya, Trump sengaja menyerang Islam dan umat Islam dengan berbagai narasi negatif dan pejoratif untuk kepentingan propaganda kampanye agar terpilih sebagai presiden. Tetapi, nyata-nyata gaya dan model komunikasi public *post-truth* Trump mengilhami dan menjadi trend bagi para tokoh populsme di berbagai belahan dunia, tidak terkecuali di kalangan para tokoh populisme Islam di Indonesia.

Kebangkitan populisme Islam di Indonesia menurut para sarjana semisal Hadiz[40] dan Mietner,[41] secara jelas memiliki kemiripan dalam beberapa komponen utama dengan populisme Eropa (Inggris)

Masyarakat, Vol. 07, No. 1, APRIL 2020, hal. 13.

[40] Vedi R Hadiz. *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016, hal. 4.

[41] Marcus Mitzner, *Reinventing Asian Populism: Jokowis Rise, Democrasy and Political Contestation in Indonesia,* Policy Studies: An East-West Center Studies, 72, 2015, hal. 4-8.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

maupun Amerika Serikat (Trump). [42] Salah satu element utama yang dijumpai sebagai kesamaan antara populisme Islam di Indonesia dan populisme *ala* Trump adalah penggunaan *post-truth* berupa *fake news, hoax* maupun *hate speech*. Lahirnya *post-truth* ini diperkuat karena kontestasi Pilpres 2019 sebagai pengulangan Pilpres 2014 yang melibatkan dua kontestan yang sama, yakni Jokowi dan Prabowo. Karena itu, friksi politik pada pilpres 2019 ini lebih tajam dan keras dibandingkan dengan pilpres 2014. Friksi ini diyakini merupakan efek dari polarisasi yang tercipta sejak pilpres 2014 dan berlanjut pada pilkada DKI 2017. Polarisasi yang terjadi dapat terlihat dari maraknya penggunaan kampanye hitam yang menyerang masing-masing kandidat.[43]

Polarisasi dimulai dari pilkada DKI Jakarta tahun 2017 yang dimenangkan oleh Anies-Sandi. Dalam konteks ini, kedua parasangan tersebut merepresentasikan pihak Prabowo mengalahkan pasangan Ahok-Jarot yang merupakan representasi dari kubu Joko Widodo. Pada kontestasi pilkada DKI tersebut isu agama menjadi faktor dominan dan penentu. Kampanye hitam yang bermuatan ujaran kebencian dan berita bohong menjadi bagian sentral dalam *framing* yang dikondisikan selama Pilkada DKI

[42].

[43] Ferdinand Eskol Tiar Sirait, *Ujaran Kebencian, Hoax, dan Perilaku Memilih (Studi Kasus pada Pemilihan Presiden 2019 di Indonesia*), Jurnal Penelitian Politik, Vol. 16, No.1, Desember 2018, hal. 180.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Jakarta. Sebelum Ahok tersangkut kasus tersebut, dalam berbagai rilis lembaga survey, suara Ahok-Jarot unggul atas Anies-Sandi.[44]

Pada Pilpres 2019, dinamika politik Indonesia atas penggunaan *post-truth* diungkap sendiri oleh Jokowi yang mengeluhkan tentang suasana politik yang dijejali dengan berbagai kabar bohong secara berulang-ulang. [45] Ungkapan Jokowi mungkin saja sebagai ekspresi dari seorang *incumbent* yang mendapat serangan bertubi-tubi tanpa didasarkan pada fakta dan data yang jelas. Selain itu, ungkapan *post-truth* pada puncaknya dapat dirasakan oleh masyarakat Indonesia, terutama mengiringi Pilpres 2019. Pada Pilpres 2014, Jokowi juga mendapat serangan *hoax* maupun *fake news*, namun intensitasnya tidak semassif pada Pilpres 2019. Dalam prakteknya, *post-truth* yang berisi *fake news, hoax* maupun *hate speech* selama kampanye Pilpres 2019 bukan menimpa pada Jokowi saja. Kubu Prabowo juga mengalami hal yang sama. Namun, intensitas berita *post-truth* terhadap Jokowi jauh lebih banyak dibanding Prabowo.

---

[44] Defbry Margiansyah, *Populisme di Indonesia Kontemporer: Transformasi Persaingan Populisme dan Konsekwensinya bagi Dinamika Kontestasi Politik Menjelang Pemilu 2019,* Jurnal Penelitian Politik, LIPI, Vol. 16, No. 1, Juni 2019, hal. 59.

[45] Mochammad Iqbal Jatmiko, *Post-Truth, Media Sosial, dan Miskomunikasi: Pergolakan Wacana Politik Pemilihan Presiden Indonesia Tahun 2019,* Jurnal Tabligh, Vol. 20, No. 1, Juni 2019, hal. 22

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Dari berbagai hasil analisis menunjukkan bahwa pasangan calon Jokowi-Amin terpapar kampanye negatif berupa *hate speech* dan *hoax* lebih banyak dibandingkan pasangan calon Prabowo-Sandi. Data ini didasarkan pada hasil pemantauan dari 3 (tiga) platform media sosial, yakni twitter, facebook, dan instagram. Kampanye negatif yang menerpa masing-masing capres menunjukkan dominannya penggunaan isu politik identitas dan agama, bahkan menjadi "*top of mind*." Isu agama lebih banyak menerpa Jokowi ketimbang Prabowo. Data dari Indonesia Indicator menyebutkan, sekitar 23 percent dari jumlah *hate speech* dan *hoax* yang menyerang Jokowi di twitter berhubungan dengan isu agama. Proporsi yang sama juga terjadi di media sosial Facebook. [46] Berdasarkan hasil perbandingan kampanye negatif di media digital pasangan Jokowi-Ma'aruf Amin di media sosial (twitter, facebook, instagram) berjumlah 1.191 dan media online berjumlah 3.654. Sementara kampanye negatif yang didapat kubu Prabowo-Sandiaga Uno cenderung lebih rendah, yaitu 725 yang diterima di media sosial terutama melalui twitter, facebook, tnstagram, dan media online berjumlah 2.509.[47]

[46] Badan Pengawas Pemilu RI (2019), *Pemantauan Hoax 16 Maret-16 April 2019*, Database Bawaslu.
[47] Ferdinand Eskol Tiar Sirait, *Ujaran Kebencian, Hoax, dan* ……, Ibid, hal. 184.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Lebih jauh, masyarakat telematika pada tahun 2017 melakukan survei tentang "wabah *hoax*" yang hasilnya menyebutkan bahwa saluran yang paling banyak digunakan dalam penyebaran *hoax* adalah media sosial (facebook, twitter, dan instagram) mencapai 92,40 persen, disusul oleh aplikasi chatting (whatsapp, line, telegram) sebanyak 62,80 persen dan melalui situs web sebanyak 34,90 persen.[48] Data ini hampir sama dengan data Kemenkominfo. Sepanjang tahun 2017 ada 800.000 akun palsu yang sering menyebarkan *hoax*. Kominfo mengidentifikasi ada 486 *hoax* sepanjang April 2019. Jadi, total ada 1.731 *hoax* dalam jenjang waktu antara Agustus 2018-April 2019. *Hoax* kembali meningkat ketika jelang Pemilu pada 17 April 2019. Pada Agustus 2018 tercatat 25 konten *hoax*, naik menjadi 27 konten *hoax* pada September 2018. Sementara pada Oktober dan November 2018, beranjak ke angka 53 dan 63, Desember 2018, terus naik di angka 75. Bahkan sejak tahun 2016 terus mengalami peningkatan yakni 14 konten *hoax*, 2017 meningkat jadi 281, sementara tahun 2018 meningkat jauh menjadi 1440 konten *hoax*.[49]

[48] Saiful Mustofa, 62.

[49] KEMKOMINFO, Laporan tahunan 2016-2019, diakses: Senin, 30 September 2019, Pkl. 10.00 WIBhttps://kominfo.go.id/content/detail/16003/siaran-pers-no-17hmkominfo012019-tentang-tahun 2018-kominfo-terima-733-aduan-konten-hoaks-yang-disebar-via-whatsapp/0/siaran,https://kominfo.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Dominasi *post-truth* secara nyata karena penggunaan isu agama selama Pilpres 2014, beserta Pilkada DKI Jakarta 2017, dan berlanjut Pilpres 2019. Kekuatan utama yang menggerakkan lahirnya era *post-truth* yang dijejali dengan berita *fake news, hoax,* maupun *hate speech* karena digerakkan oleh kelompok populisme Islam kanan atau radikal. Inilah yang dimaksud ironi populis barat yang direpresentasi oleh Brexit maupun Trump yang merugikan umat Islam di belahan dunia, namun, cara-cara Brexit maupun Trump justeru diduplikasi sedemikian rupa oleh para tokoh populisme Islam di Indonesia dalam meraih agenda politiknya.

Peristiwa *post-truth* mula-mula menghiasi diskursus publik saat Ahok keseleo lidah menyinggung al-Maidah: 51 di Kepulauan Seribu, Jakarta. Peristiwa yang terjadi lebih setahun direproduksi ulang menjadi agenda politik di kalangan populisme Islam. Adalah Buni Yani, aktor dibalik pengeditan video durasi 13 detik dalam waktu cepat menjadi viral. Puncak viralnya pidato Ahok saat dishare oleh *youtube anonim* "Katakan yang Benar" yang mengunggah potongan video Ahok berdurasi 41 detik dengan narasi judul, "Kurang Ajar!!! Ahok Menghina Al- Qur'an, Ini Baru Namanya Sara, Rasis, Penghinaan Agama," tertanggal

go.id/content/detail/16023/kominfobeberkan-sederet-kasus-hoax-di-whatsapp/0/sorotan_media, diakses: Senin, 22 Juni 2020.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

5 Oktober 2016 [50] Sejak itu, terjadi gelombang demonstrasi besar-besaran yang digerakkan kelompok populisme Islam yang terkenal dengan "Aksi Bela islam" 411 maupun 212.

Pada akhirnya, berbagai gelombang "Aksi Bela Islam" berhasil memenjarakan Ahok atas tuduhan pasal penodaan agama. Selain itu, gerakan populisme Islam juga berhasil mengantarkan pasangan Anies-Sandi menjadi gubernur pada Pilkada DKI Jakarta 2017. Rupanya, pola-pola populisme Islam di Pilkada DKI Jakarta terus dipertahankan, bahkan dikonsolidasi dengan melibatkan berbagai elemen populisme Islam lebih luas untuk kepentingan Pilpres 2019. Meskipun tidak ada korelasi secara langsung, peristiwa pembubaran Hitbut Tahrir Indonesia (HTI) oleh pemerintah pada 2017 semakin memberi enigma bagi kekuatan populisme Islam ini. Pembubaran HTI, bagi populisme Islam menjadi sarana kampanye akan ketertindasan umat Islam oleh penguasa.[51]

Gelombang *post-truth* semakin massif memasuki babak kampanye Pilpres 2019. Jauh sebelum penetapan masing-masing calon definitif Capres, baik Jokowi maupun Prabowo, gerakan *post-*

[50] Saiful Mustofa, *Berebut Wacana: Hilangnya Etika Komunikasi di Ruang Publik Dunia Maya,* Jurnal Studi Agama dan Masyarakat, Vol. 15, No 01, Juni 2019, hal. 67-68.
[51] Wahyudi Ahmaliah, *Kebenaran yang Terbelah: Populisme Islam dan Disinformati Politik Elektoral,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, Hal. 136.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

truth oleh populisme Islam telah dimulai. Mardani Ali Sera, seorang politikus PKS bersama Neno Warisman, dan Eggy Sujana mulai gerakan di dunia maya atau media sosial melalui #2019GantiPresiden. Sera menyebut #2019GantiPresiden sebagai *wake up call* atau peringatan dini terhadap "kisruh" pemerintahan saat ini. Neno Warisan menyebut gerakan ini bukan bermuatan politik. [52] Nyatanya gerakan #2019GantiPresiden dengan cepat menjadi gerakan politik baik di ranah *offline* maupun *online.* Di ranah *offline,* gerakan #2019GantiPresiden dimobilisasi melalui masjid-masjid yang tersebar di Jakarta. Bahkan, di Masjid Cut Mutia, Menteng, Jakarta Pusat, kegiatan *ta'jil* buka puasa dimanfaatkan untuk propaganda dengan cara memberi label makanan *ta'jil* dengan stiker #2019GantiPresiden (Lihat: Diagram 1). Secara *online,* #2019GantiPresiden dengan cepat menyebar di berbagai media sosial, baik twitter, facebook, maupun instagram.[53]

[52] Budi Kurniawan, *Politisasi Agama di Tahun Politik: Politik Paska Kebenaran di Indonesia dan Ancaman bagi Demokrasi,* Jurnal Sosiologi Agama, Vol. 12, No. 1, Januari-Juni 2018, hal. 135.
[53] Budi Kurniawan, *Politisasi Agama di Tahun Politik:* ….., Ibid, hal. 140.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Diagram 1:

Akun Youtube anonim “Katakan yang Benar”

Propaganda #2019GantiPresiden sejak awal syarat dengan politisasi Islam. Selain masjid dimanfaatkan untuk media sosialisasi juga dalil agama sebagai justifikasi. Narasi populis yang dibangun sebagai legitimasi #2019GantiPresiden merujuk kepada tema-tema seperti hutang negara yang diambang batas membahayakan bangsa, tenaga kerja asing, hingga kenaikan BBM. Padahal, berbagai isu tersebut telah diklarifikasi para menteri terkait. Namun, berbagai isu dimaksud sengaja dipolitisasi sedemikian rupa untuk mempengaruhi nalar maupun emosional masyarakat. Dengan mengangkat tema-tema tersebut, wacana yang dikonstruksi #2019GantiPresiden cenderung proteksionis, bersifat SARA, dan kembali menghidupkan sentiment pribumi

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

versus non-pribumi. Wacana seperti ini tidak ada ubahnya dengan wacana yang dibangun Trump selama kampanye yang menjanjikan kedigdayaan Amerika dengan slogan "*Make Amerika great again*" yang mengandung implikasi mendiskriditkan masyarakat Amerika yang non kulit putih.

Gelombang *post-truth* melalui media sosial maupun portal semakin massif selama fase kampanye. Di awal masa kampanye, berita nasional dihebohkan dengan berita *hoax* tentang Ratna Sarumpet. Ratna Sarumpet yang menjadi salah satu tim pemenangan Prabowo-Sandi membuat berita *hoax* bahwa dirinya dianiaya oleh sekelompok orang. Usut punya usut, ternyata dia habis melakukan operasi plastik. Berita *hoax* Ratna Sarumpet sempat menempati trending topic di twitter pada 3 Oktober 2018 dengan total 108 kali *mentions*.[54] Kasus *hoax* Ratna Sarumpet sepertinya disengaja sebagai pencitraan dirinya sebagai pihak yang dianiaya oleh rezim yang berkuasa. Namun, kasus *hoax* ini justeru terbongkar selama di pengadilan sebagai bentuk rekayasa atau berita *hoax* yang sengaja dibuat oleh dirinya sendiri.

Berita bohong alias *hoax* yang tidak kalah trending topic dari Ratna Sarumpet adalah peristiwa

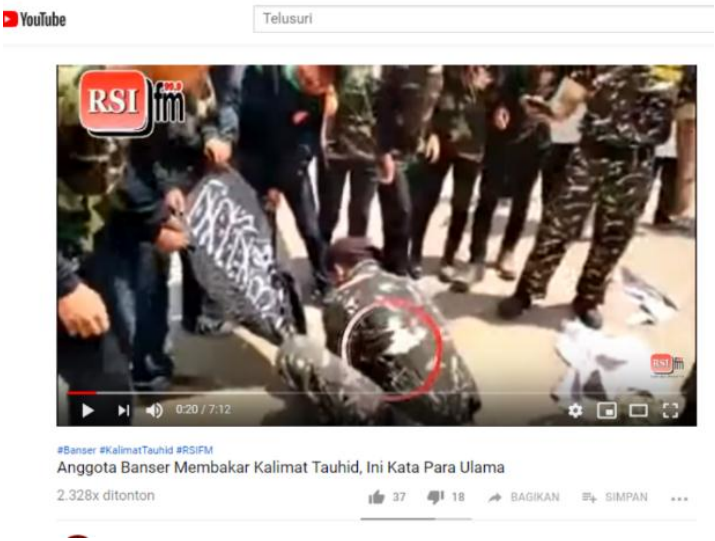
[54] Saiful Mustofa, *Berebut Wacana: Hilangnya Etika Komunikasi ……*, Ibid, hal. 69.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

pembakaran bendera HTI oleh oknum Banser berbarengan peringatan Hari Santri Nasional (HSN) 22 Oktober 2018 yang dipusatkan di Garut, Jawa Barat. Peristiwa pembakaran bendera HTI sesungguhnya tidak terkait langsung dengan Pilpres. Namun, faktor Makruf Amin sebagai Cawapres Jokowi yang merepresentasikan NU membuat kasus ini dipolitisasi dan dimanipulasi menjadi bagian kampanye Pilpres. Video berisi pembakaran bendera HTI berdurasi 7 menit 12 detik (Lihat: Diagram 2) tersebar secara terstruktur dan massif menjadi "perang wacana" bombastis.

Diagram 2:

Youtube yang diunggah akun RSIfm



books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Pembakaran bendera HTI dipelintir serta dimanipulasi menjadi "pembakaran bendera tauhid" atau "pembakaran bendera panji Rasulullah." Berita *hoax* ini mendapat respon luas dari para ulama, MUI, juga Muhammadiyah. Bahkan, secara *offline* melahirkan gelombang demonstrasi di berbagai daerah di Indonesia (Lihat: Diagram 3). Di media twitter, aksi ini menjadi trending topic mengalahkan *hoax* Ratna Sarumpet dengan mendapat *mentions* sebanyak 365 kali.[55]

Diagram 3:

Aksi Bela Tauhid di Indonesia

[55] Saiful Mustofa, *Berebut Wacana: Hilangnya Etika Komunikasi ……*, Ibid, hal. 69.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Berita *post-truth* berupa *hoax* yang tidak kalah heboh dari kedua *hoax* sebelumnya adalah *hoax* tentang ditemukannya 7 (tujuh) container berisi kertas suara yang telah tercoblos atas nama calon petahana (Jokowi-Makruf) di pelabuhan Tanjung Periok, Jakarta. Usut punya usut, setelah diselidiki pihak berwenang ternyata berita tersebut adalah berita *hoax* yang sengaja dihembuskan untuk mendelegitimasi eksistensi Komisi Penyelenggara Pemilu (KPU) Pusat. Narasi yang dibangun dalam upaya mempengaruhi opini maupun emosi masyarakat, bahwa, KPU sebagai pihak penyelenggara Pemilu tidak independen, alias berpihak kepada pasangan petahana.[56]

Di luar beberapa berita *hoax* di atas, masih dijumpai banyak berita *hoax* maupun *hate speech* menggunakan isu SARA yang dialamatkan kepada Jokowi. Isu tentang Partai Komunis Indonesia (PKI) selalu menjadi komoditas politik dalam kampanye yang disematkan kepadanya. Kampanye hitam seperti "Anak PKI" yang ditujukan kepada Jokowi pada Pilpres 2014 disebarkan melalui majalah Obor Rakyat. [57] Untuk menjustifikasi bahaya ideologi komunis, salah satu sayap pendukung Prabowo-Sandi, yakni Partai *Emak-emak* Pendukung Prabowo atau disingkat Pepes, melakukan *road show* kampanye *door to door* khususnya kepada kaum hawa. Pepes mulai populer

[56] Mochammad Iqbal Jatmiko, *Post-Truth, Media Sosial, dan …..*, Ibid, hal. 27.
[57] Defbry Margiansyah, *Populisme di Indonesia Kontemporer: ….,* Ibid, hal. 55.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

setelah ada video viral di media sosial yang berujung pada penangkapan oleh polisi atas tiga perempuan. Dalam video yang sempat viral tersebut mereka nampak sedang mempengaruhi masyarakat supaya tidak memberikan suaranya kepada Jokowi-Ma'ruf dengan disertai sejumlah alasan. Ketiga perempuan tersebut menyebutkan jika Jokowi-Ma'ruf menang, tidak ada lagi adzan, tidak ada lagi yang menggunakan kerudung, dan sesama jenis bisa menikah, yaitu perempuan bisa menikah dengan sesama perempuan, begitu juga sebaliknya laki-laki dengan laki-laki juga bisa menikah.[58]

Pada Pilpres 2019, selain disebarkan melalui majalah yang sama, berita *hoax* terus dimanipulasi secara massif melalui berbagai ragam media sosial. Tidak kalah dengan isu PKI, isu agama melalui serangkaian "Aksi Bela Islam" reuni 212 maupun di media sosial menggunakan politisasi agama menyerang terhadap Jokowi. Banyak tagar yang berseliweran dengan nada-nada ujaran kebencian berbasis agama. Di antara tagar itu misalnya; #Aksi Bela Islam, #Aksi Bela Ulama, #Persekusi Ulama, #Kriminalisasi Ulama, #Anti Islam, dan masih banyak lagi.[59] Serangkaian kampanye hitam yang mengusung tema politisasi agama kiranya paling menguras energi kubu Jokowi-Makruf. Eksistensi Makruf meskipun merepresentasikan figure ulama

[58] Luky Sandra Amalia, *Upaya Mobilisasi Perempuan melalui Narasi Simbolik 'Emak-emak dan Ibu Bangsa' pada Pemilu 2019*, Jurnal Penelitian Politik | Volume 16 No. 1 Juni 2019, hal. 21.
[59] Syamsul Arifin, *Islam, Populisme, dan Masa Depan Demokrasi Indonesia*, Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, Hal. 18.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

kewalahan dalam membendung derasnya kampanye hitam tersebut diberbagai media sosial.

Era *post-truth* dengan beragam manifesnya selama Pilpres 2019 selain menggerus suara Jokowi-Makruf juga mengganggu konsolidasi demokrasi di Indonesia. Dari beberapa analisis data menunjukkan, secara sosiologis dan psikologis, dibanding Pilpres 2014, suara Jokowi mengalami penurunan signifikan pada Pilpres 2019 di beberapa propinsi dengan karaktek keislaman normatif yang kuat. Penurunan suara ini terlihat di beberapa propinsi seperti Nangroe Aceh Darussalam (NAD), Sumatera Barat, Jawa Barat, Banten, dan Nusa Tenggara Barat (NTB). Sebaliknya, mobilisasi politik populisme Islam disertai berita *post-truth* justeru menaikkan suara Jokowi di kantong-kantong propinsi yang memiliki basis masyarakat non muslim mayoritas seperti Bali, Papua, Papua Barat, dan Nusa Tenggara Timur (NTT).[60]

Akhirnya, mobilisasi politik populisme Islam di era *post-truth* secara nyata membuat kegaduan politik dalam skala nasional. Politisasi agama di era *post-truth* ini menimbulkan sejumlah ironi, salah satunya hilangnya etika komunikasi dalam publik dunia maya karena didominasi dengan hoaks dan ujaran kebencian. [61] Selain itu, politisasi agama yang diusung oleh kelompok

[60] Ferdinand Eskol Tiar Sirait, *Ujaran Kebencian, Hoax, dan* ……, Ibid, hal. 185-186.
[61] Saiful Mustofa, *Berebut Wacana: Hilangnya Etika Komunikasi* ……, Ibid, hal. 59.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

populisme Islam seperti halnya dalam kasus Brexit dan Trump, selain menguras energi, juga menimbulkan politik pembelahan di masyarakat. Populisme bagi negara otoritarian adalah kemajuan, namun bagi negara demokrasi adalah kemunduran.[62]

Selama Pilpres 2019, konstalasi politik nasional terasa mencekam. Rangkain aksi demonstrasi yang berlangsung selama masa kampanye hingga paska pengumuman hasil pemilu oleh KPU Pusat terus disertai aksi demonstrasi ketidakpuasan yang menelan korban jiwa. Realitas ini cukup mencederai nilai-nilai demokrasi. Di beberapa negara belahan dunia, demokrasi dicederai oleh hadirnya *hoax* maupun berita-berita *hate speech.* Di Ukrania misalnya, tumbangnya presiden mereka diawali dengan sebuah status di medsos yang dibuat seorang jurnalis di Facebook yang dilanjutkan dengan seruan berkumpul di Lapangan Maidan di Kiev. Di Mesir, medsos mengambil peran penting dalam penumbangan Presiden Husni Mubarak, 2011. Sementara di Jerman, partai ultra-kanan mendapatkan 12,6% kursi di parlemen dengan cara menyebarkan ketakutan melalui medsos bahwa para pengungsi dari Suriah mendapat lebih banyak keuntungan daripada orang asli Jerman.[63] Masih banyak lagi pengalaman berharga dari negara-negara lain yang dapat menjadi *lesson learned* bagi masyarakat Indonesia ke depan.

---

[62] Muhammad Naziful Haq. *Penggunaan Retorika Post-Truth …….*, Ibid, hal. 106.
[63] Cosmas Eko Suharyanto, *Analisis Berita Hoak di Era Post-Truth: …..*, hal. 41.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Bab IX

Kesimpulan

Dari paparan dalam tulisan pada Bab-bab sebelumnya terlihat cukup jelas, bahwa tidak dapat dipungkiri ditemukan benang merah tradisi maupun corak pemikiran radikalisme dalam Islam. Potret akar-akar radikalisme Islam dapat dngan mudah ditelusuri mulai dari gerakan yang dipelopori oleh Muhammad Ibn Abdul Wahab yang dikenal dengan Wahabiyah (wahabisme). Pada awal mulanya, gerakan ini adalah gerakan Lokal di Saudi Arabia. Namun, lambat laun, gerakan ini menjelma menjadi suatu gerakan puritan diikuti oleh kawasan dunia Islam olainya. Posisi Raja ibn Sa'ud sebagai penguasa Mekkah dan Madinah -pusatIslam—dan sekaligus sebagai penyokong utama wahabissme, menjadikan ideologi ini begitu cepat menyebar ke hampit kawasan Asia Tenggara dan Indonesia. Gerakan wahabisme ini mengusung isu sentralnya adalah gerakan pemurnian Islam (purifikasi Islam) dengan anjuran agar kaum muslim kembali berpegang teguh pada al-Quran dan Hadis. Konsekuensi purifikasi ini, wahabi dengan keras menolak sebagaian besar praktek-praktek ajaran Tasawwuf dengan Fiqih. Suaru cabang keilmuan Islam ini disebutnya sebagai ssumber *bid'ah, tahayul, dan khurafat*. Sekedar menyebut beberapa kasus pada bidang Tasawwuf dan Fiqih yang dianggap sumber bid'ah adalah ajaran tasawwuf Ibnu al-'Arabi, sistem ordonasi guru dalam praktei tasawwuf, pemujaan terhadap para Walidan Aulianya, mengunjungi makam merka, tradisi bermadzhab dalam fiqih dan masih banyak lagi. Gerakan yang pada awlanya hanya terbatas

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

sebagai gerkan moral dan pemikiran saja, lambat laun menjadi gerakan politik yang disertai dengan tindakan kekerasan, bahakan ridak jarang melibatkan pembunuhan.

Pada periode-periode selanjutnya, berakar dari ideologi Islam Wahabisme ini berkembang menjadi gerakan sempalan Islam dengan berbagai macam varianya. Tidak jarang, antara satu dengan lainya saling menyalahkan. Isu atau agendanya, disamping tetap bersumber pada ajaran-ajaran prisip wahabisme. Akhirnya bermbang –khususnya setelah dunia Muslim berhadapap-hadapan dengan hegemoni Eropa/Baratf---menjadi gerakaan yang menolak berbagai ragam pemikiran atau ideologi yang datangnya dari Barat, baik itu demokarasi, sekularisme maupun libralisme. Secara akademis, gerakan pasca wahabisme ini sering disebut ssebagai gerakan salafi. Dan dari salafi akhirnya juga muncul varian baru yang diberi label neo-salafi. Sebagai sintesis terhadapa isu maupun agenda kelompok-kelompok ini berakhir pada perjuanganya untuk mengakkan Negaara Islam, khilafah Islam dan sejenisnya.

Gerakan radikalisme Islam di Indonesia secara geologi juga dapat dilacak akar-akarnya dari Timur Tengah jugs. Trasmisinya terlihat mulai dari abad ke-18, yakni periode wahabisme sedang kuat-kuatnya hingga periode-periode selanjutnya yang dibawa oleh para cendikiawan maupun ulama reformis yang memiliki jaringan dengan ulama Timur Tengah. Transmisi radikalisme Islam dari Timur Tengah ke Indonesiaa dari abad ke-18 hingga sekarang ini memiliki keterkaitan yang tidak pernah putus. Hanya saja, selama pemerintahan Orde Baru dibawah kekuasaan presiden Soeharto, semua kekuatan politik, termasuk

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

ideologi Islam politik tidak bereani gigi. Masa-masa tahun1960 higga 1970-an adalh masa-masa traumatic bagi kelompok atau gerakan sempalan Islam yang mecoba mewujudkan ambisi besarnya, yakni "proyek" Negara Islam Indonesia. Semua gerakan-gerakan Islam sempalan, atau dikemudian hari didientifikasi sebagai gerakan wahabisalafisme pada tiarap. Sebagai ganntinya adalah mereka melakukan kondolidasi atau gerakan-gerakan "bawah tanah." Jika pada awal tahun 1980-an, dinamika Islam politik dipahami sebagai masa-masa konsolidasi atau gerakan bawah tanah. Tetapi, pasca 1980-an hinga saat ini adalah saat-saat untuk menampakan jati diri mereka. Akhirnya, diskurus seputar radikalisme hari ini menjadi keniscayaan yang dapat direprensentasikan oleh gerakan wahabisme, salafisme adan neo-salafisme hari ini menjadi keniscayaan yang dapat dengan mudah ditemukan di Tanah Air. Di samping terdapatgerkan yang menanmkan dirinya sebagai kelompok salafi, terdapat juga Hitbut Tahrir Indonesia (HTI), Lakar Jihad, Jamiat Islami, Fron pembela Islam dan Jamaah Tabligh.

Maraknya berbagai ragam gerakan radikal Islam ini, dengan sendirinya akan mengancam eksistensi terhadap kelompok gerakan Islam lainya yang selama ini telah mapan, seperti NU dan Muhammadiyah. Dua organisasi yang selama ini lebih banyak mengusung agenda-agenda ke-Islam-an dengan corak Islam yang ramah, toleran, dan moderat, para periode-periode mendatang akan mengalami banyak hambatan dan tantangan. Inilah pokok persoalan besar yang menjadi bangsa Indonesia ini pada tahun-tahun mendatang.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Lebih dari ini semua, gerakan Islam radikal di Indonesia dalam metamorfosisnya menjadi suatu gerakan yang disebut sebagai populisme Islam Indonesia kontemporer menjadi suatu dilemma tersendiri dalam konteks demokrasi di Indonesia. Di satu sisi, demokrasi menjamin kebebasan hak-hak politik yang dijamin undang-undang. Di sisi lain, atas nama kebebasan demokrasi ini dimanfaat sepenuhnya oleh kelompok populisme Islam ini dalam rangka mewujudkan cita-cita lama mereka berupa tegaknya negara Islam, khilafah, atau syariat Islam. Pada titik cita-cita ini, tujuan gerakan populisme Islam akan bertentangan dengan *commond senses, commond platform* para pendiiri bangsa dan anak bangsa yang tetap menginginkan NKRI sebagai bangunan sistem negara yang final.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Bibliografi I

Abdul Mughis Mudhoffir, *Diatyka Widya Permata Yasih Luqmannul Hakim, Populisme Islam dan Tantangan Demokrasi di Indonesia*, Prisma, Vol. 36, No. 3, 2017.

Ahmad Sholikin, *Gerakan Politik Islam di Indonesia Paska Aksi Bela Islam Jilid I, II, dan III*, MADANI: Jurnal Politik dan Kemasyarakatan, Vol. 10, No. 1, 2018.

Amy Gutmann, *Identity in Democracy,* Princeton, Princeton University Press, New Jersey, 2003.

Amrullah Umar dan Suyatno Kahar, *Pengaruh Politik Identitas pada Pemilihan Presiden 2019*, KAWASAN, Vol. IX, No. 2, Oktober 2018.

Amin Mudzakkir, *Islam dan Politik di Era Kontemporer,* Epistemé, Vol. 11, No. 1, Juni 2016.

Ann M. Lesch, "Bin Laden dan Krisis Timur Tengah," dalam Ahmad Norma Permata (Ed.), *Agama dan Terorisme,* Muhammadiyah University Press, Surakarta, 2006.

Anthony Bubalo and Greg Fealy, *Joining the Caravan, Middle East, Islamism and Indonesia,* The Lowy Institute for International Policy, New South

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Wales, 2005.

Ari A. Perdana, *Populisme Kanan, Islam, dan Konteks Indonesia,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019.

As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi, dan Sepak Terjangnya,* LP3ES, Jakarta, 2014

Cas Mudde, *The Populist Zeitgeist*, Government and Opposition Ltd 2004 Published by Blackwell Publishing, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA.

Cas Mudded an Kristobal Ravira Kaltwasser, *Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin Amerika,* Government and Opposition, Vol. 48, No. 2, pp. 147–174, 2013 doi:10.1017/gov.2012.11, First published online 17 December 2012.

Defbry Margiansyah, *Populisme di Indonesia Kontemporer: Transformasi Persaingan Populisme dan Konsekwensinya bagi Dinamika Kontestasi Politik Menjelang Pemilu 2019,* Jurnal Penelitian Politik, LIPI, Vol. 16, No. 1, Juni 2019.

Fathul Karimul Khair, *Wajah Agama di hadapan Politik Identitas: Refleksi Kritis Sejarah DI/TII di*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Sulawesi Tenggara, Jurnal "Al-Qalam," Vol. 25, No. 3, November 2019.

ICG, *Indonesia: Bagaimana Jaringan Jama'ah Islamiyah Beroperasi?*, International Crisis Group, Jakarta-Brussel, 2020.

Haikal Fadhil Anam, *Politik Identitas Islam dan Pengaruhnya terhadap Demokrasi di Indonesia,* POLITEA: Jurnal Pemikiran Politik islam, Vol. 2, No. 2, 2019.

Juhana Narsudin dan Ahmad Ali Nurdin, *Politik Identitas dan Representasi Politik: Studi Kasus pada Pilkada Jakarta 2017-2022,* Hanifiya: Jurnal Studi Agama-agama, Vol. 1, No. 1, 2018.

Ken Conboy, *Intel II: Medan Tempur Kedua,* Pustaka Primatama, Jakarta, 2008.

KPU, *Hasil Hitung Suara Pemilu Presiden dan Wakil Presiden RI 2019,* https://pemilu2019.kpu.go.id/#/ppwp/hitung-suara/, diakses pada 11 Juni 2020. Nabilah Fauziyah Gardita, *Peran Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) dalam Mencegah Radikalisme Agama di Indonesia*, Journal of Politic and Goverment, Vol. 2, No. 1, 2019.

L.A. Kaufffman, "The Anti-Politics of Identity," *Socialist Review*, No.1, Vol. 20 (Jan.-March 1990).

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Lili Romli, *Political Identity and The Challenges for Democracy Consolidation in Indonesia,* Politik Indonesia: Indonesian Political Science Review 4 (1), January 2019.

Luth Assyaukani, *Islam and the Secular State in Indonesia* ISEAS, Singapore, 2009.

Mahathir Muhammad Iqbal, *Nahdaltul Ulama dalam Pusaran Politik: Sebuah Otokritik Orientasi dalam Politik Perspektif Insider*, JISOP: Jurnal Inovasi Ilmu Sosial dan Politik, Vol. 1, No. 2, Oktober 2019.

Marcus Mietzner, "Fighting Illiberalism with Illiberalism: Islamist Populism and Democratic Deconsolidation in Indonesia" dalam Paci c Affairs, Vol. 91, No. 2 2018.

M. Abduh Wahid, *Pergumulan Islam dan Politik di Indonesia,* Jurnal Politik Profetik, Vol. 7, No. 1, 2019.

M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, Erlangga, Jakarta, 2005

Muh. Khamdan dan Wiharyanu, *Mobilisasi Politik Identitas dan Kontestasi Gerakan Fundamentalisme,* Al-Tahrir, Vol. 18, No. 1, Mei 2018.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Nasir Abbas, *Membongkar Jamaah Islamiyah: Pengakuan Mantan Anggota JI,* Grafindo Khasanah Ilmu, Jakarta, 2007.

Nurhadi, *Ideologi Konstitusi Piagam Madinah dan Relevansinya dengan Ideologi Pancasila*, Volksgeits, Vol. 2, No. 1, Juni 2019.

Partai Keadilan Sejahtera, *Memperjuangkan Masyarakat Madani: Platform Kebijakan Pembangunan, Falsafah Dasar Perjuangan, Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga*, Majelis Pertimbangan Pusat PKS, Jakarta, 2008.

Razali Kassim (East Asia Forum). (2018). www.eastasiaforum.org, dimuat di laman https://www.matamatapolitik.com/in- depth-maruf-amin-kampanyekan-islam- jalan-tengah-bagi-indonesia-dan-asia- tenggara/, diakses pada Senin, 10 Juni 2020.

Richard C. Martin (Ed.), *Encyclopedia of Islam and The Muslim World,* Mac Millan Reference USA, New York, 2004.

Robert W. Hefner, *Civil Islam:Muslims and Democratization in Indonesia,* Princeton University Press, United Kingdom, 2000.

Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, “Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash,” SSRN Scholarly Paper

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

(Rochester, NY: Social Science Research Network, July 29, 2016).

R. Siti Zuhro, *Demokrasi dan Pemilu Presiden 2019,* Jurnal Penelitian Politik | Volume 16 No. 1 Juni 2019.

R. William Liddle, *Skripturalisme Media Dakwah: Pemikiran dan Aksi Politik Orde Baru,* Jurnal Ulumul Qur'an, Vol. 4, No. 3, 1993.

"Sejarah Lahirnya Hitbuz Tahrir dari Timur Tengah hingga Indonesia," https://republika.co.id/berita/opmp0b330/sejarah-lahirnya-hizbut-tahrir-dari-timur-tengah-hingga-indonesia-part1, diakses pada 11 Juni 2020.

Sofyan Sawri, *Dinamika Kontestasi Elektoral Pilkada DKI Jakarta 2017-2022: Studi atas Friksi Politik Agama dan Pembentukan Jejaring Konstituen Anies-Sandi,* POLITEIA: Jurnal Ilmu Politik, Vol. 12, No. 1, 2020

Sonny, *Peta Politik Identitas di Indonesia: Studi Terpilihnya KH. Ma'ruf Amin sebagai Bakal Cawapres Capres Inkumben Joko Widodo pada Pilpres 2019,* Jurnal Renaissance, Vol. 4, No. 1, Mei 2018.

....., *Nilai Strategis Kefiguran KH. Ma'ruf Amin sebagai Pasangan Joko Widodo pada Pemilihan*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Presiden 2019, Jurnal Renaissance, Vol. 4, No. 2, Agustus 2019.

Syafi'i Maarif, "Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia," dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita,* Demokrasi Project, 2012.

"The Rebellion within: Al-Qaeda Mastermind Question Terrorism," dalam New York Times, 2 Juni 2008.

Vedi R. Hadiz, *Imagine all The People? Mobilising Islamic Populism for Right Wing Politics in Indonesia,* Journal of Contemporary Asia, 2018.

....., *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016.

Wahyudi Ahmaliah, *Kebenaran yang Terbelah: Populisme Islam dan Disinformati Politik Elektoral,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019.

Wasisto Raharjo Jati, *Dari Umat menuju Ummah?: Melacak Akar Populisme Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Maarif, Vol. 12, No. 1, Juni 2017.

....., *Trajektori Populisme Islam di Kalangan Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Prisma, Vol. 36, No. 3, 2017.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Wahyudi Ahmaliah, *Kebenaran yang Terbelah: Populisme Islam dan Disinformati Politik Elektoral,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019.

Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016.

Bibliografi II

Ahmad Sholikin, *Gerakan Politik Islam di Indonesia Paska Aksi Bela Islam Jilid I, II, dan III,* MADANI; Jurnal Politik dan Sosial Kemasyarakatan, Vol. 10, No. 1, 2018.

Ari A. Perdana, *Populisme Kanan, Islam, dan Konteks Indonesia,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019.

Asef Bayat, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn (California: Stanford University Press, 2007). SEP

Atas Instruksi Rois Syuriah, PWNU DKI Jakarta Ikut Aksi Bela Islam III, https://www.kiblat.net/2016/12/03/atas-instruksi-rois-syuriah-pwnu-dki-jakarta-ikut-aksi-bela-islam-iii/, diakses pada 6 Juni 2020.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Cas Mudded an Kristobal Ravira Kaltwasser, *Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin Amerika,* Government and Opposition, Vol. 48, No. 2, pp. 147–174, 2013 doi:10.1017/gov.2012.11, First published online 17 December 2012.

Cas Mudde, *The Populist Zeitgeist*, Government and Opposition Ltd 2004Published by Blackwell Publishing, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA.

....., 'The Populist Zeitgeist', Government and Opposition, Vol. 39(4), https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2004.00135.x, 2004.

....., *Populist Radical Right Parties in Europe*, 1st Edition (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2007).

Defbry Margiansyah, *Populisme di Indonesia Kontemporer: Transformasi Persaingan Populisme dan Konsekwensinya bagi Dinamika Kontestasi Politik Menjelang Pemilu 2019,* Jurnal Penelitian Politik, LIPI, Vol. 16, No. 1, Juni 2019.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Edward Aspinall, “Oligarchic Populism: Prabowo Subianto’s Challenge to Indonesian Democracy,” *Indonesia* 99, no. 1 (May 29, 2015): 1–28, https://doi.org/10.1353/ind.2015.0002.

Endi Aulia Garadian, *Membaca Populisme Model Baru,* STUDIA ISLAMIKA: Indonesian Journal for Islamic Studies. ,Vol. 24, No. 2, 2017, DOI:10.15408/sdi.v24i2.5708.

Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London; New York: Verso, 2005).

Feldman, L. 2017. How Donald Trump Fits in the ‚Post-Truth‘ World. The Christian Science Monitor. https://www.csmonitor.com/USA/Politics/2017/0126/How-Donald-Trump-fits-in-the-post-truth-world.

Francis Fukuyama, “Trump and American Political Decay,” Foreign Affairs, 9 November 2016.

Herdi Sahrazad, *Donald Trump, Eropa, Asia, dan Islam*, JIESERA: The Journal of Islamic Studies and International Relations, Volume 2, Agustus 2017.

Ketua PBNU: Jangan Ikut Aksi 212, https://inilah.com/news/2341643/ketua-pbnu-jangan-ikut-aksi-212, diakses tanggal 6 Juni 2020.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Marcus Mietzner, “Fighting Illiberalism with Illiberalism: Islamist Populism and Democratic Deconsolidation in Indonesia” dalam Pacific Affairs, Vol. 91, No. 2 2018.

……, *Reinventing Asian Populism: Jokowis Rise, Democrasy and Political Contestation in Indonesia,* Policy Studies: An East-West Center Studies, 72, 2015fi

M. Hilali Basya, *Populisme Islam, Krisis Modal Sosial, dan Tantangan terhadap Demokrasi: Refleksi Tantangan Pemilu 2019,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019.

Muhammad Luthfi dan Rusydan Fathi, *GNPF MUI: Strategi Pembingkaian dan Keberhasilan Populisme Islam di Indonesia,* Jurnal Asketik, Vol. 3, No. 1, Juli 2019.

Muhammad Luthfi dan Rusydan Fathi, *GNPF MUI: Strategi Pembingkaian dan Keberhasilan Populisme Islam di Indonesia,* Jurnal Asketik, Vol. 3, No. 1, Juli 2019.

Muchamad Iqbal Jatmiko, *Post-Truth, Media Sosial, Misinformasi: Pergolakan Wacana Politik Pemilihan Presiden Tahun 2019,* Jurnal Tabligh Volume 20 No 1, Juni 2019.

Mush’up Muqaddas Eka Purnomo, *Kritik Narasi Populisme Islamisdi Mesir Paska Arab Spring,*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019.

Rangga Kusumo, *Populisme Islam di Indonesia: Studi Kasus Aksi Bela Islam oleh GNPF-MUI Tahun 2016-2017,* HURRIYAH, Jurnal Politik, Vol. 4, No. 1, Agustus 2018.

Reinaldo Albert Koernadi, *Politik Populisme dan Retorika Donald Trump: Paradoks Kontroversial Komunikasi Publik Era Post-Truth,* Academia.edu.

Republika, *Demo Goerge Floyd Meluas, 40 Kota di AS Berlakukan Jam Malam,* https://republika.co.id/berita/qb8n3i382/demo-george-floyd-meluas-40-kota-di-as-berlakukan-jam-malam, diakses pada 24 Juni 2020.

Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash," SSRN Scholarly Paper (Rochester, NY: Social Science Research Network, July 29, 2016)

Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash," SSRN Scholarly Paper (Rochester, NY: Social Science Research Network, July 29, 2016).

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Syamsul Arifin, *Islam, Populisme, dan Masa Depan Demokrasi Indonesia*, Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019.

Paul Taggart, *Populism and Representative Politics in Contemporary Europe,* Journal of Political Ideologies (Ocktober 2004), 9 (3).

Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash," SSRN Scholarly Paper (Rochester, NY: Social Science Research Network, July 29, 2016).

Syamsul Arifin, *Islam, Populisme, dan Masa Depan Demokrasi Indonesia*, Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019.

Thomas P. Power, *Jokowi's Authoritarian Turn and Indonesia's Democratic Decline*, Bulletin of Indonesian Economic Studies, Vol. 54, no. 3 (September 2, 2018), https://doi.org/10.1080/00074918.2018.1549918.

Vedi R. Hadiz and Richard Robison, "Competing Populisms in Post-Authoritarian Indonesia," International Political Science Review, Vol. 38(4) 488-502, September, 2017, https://doi.org/10.1177%2F0192512117697475.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016.

....., *A New Islamic Populism and The Contradiction of Development,* Journal of Contemporary Asia, 2013, http://dx.doi.org/10.1080/00472336.2013.832790.

....., *Imagine all The People? Mobilising Islamic Populism for Right Wing Politics in Indonesia,* Journal of Contemporary Asia, 2018, Doi.org/10.1080/00472336.2018.1433225.

....., *Imagine all The People? Mobilising Islamic Populism for Right Wing Politics in Indonesia,* Journal of Contemporary Asia (2018), https://doi.org/10.1080/00472336.2018.1433225.

Wasisto Raharjo Jati, *Dari Umat menuju Ummah?: Melacak Akar Populisme Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Maarif, Vol. 12, No. 1, Juni 2017.

....., *Trajektori Populisme Islam di Kalangan Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Prisma, Vol. 36, No. 3, 2018.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Wahyudi Akmaliah, *Kebenaran yang Terbelah: Populisme Islam dan Disinformasi Politik Elektoral,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019.

Bibliografi III

Abdul Mughis Mudhoffir, *Diatyka Widya Permata Yasih Luqmannul Hakim, Populisme Islam dan Tantangan Demokrasi di Indonesia*, Prisma, Vol. 36, No. 3, 2017.

Ahmad Sholikin, *Gerakan Politik Islam di Indonesia Paska Aksi Bela Islam Jilid I, II, dan III*, MADANI: Jurnal Politik dan Kemasyarakatan, Vol. 10, No. 1, 2018.

Amy Gutmann, *Identity in Democracy,* Princeton, Princeton University Press, New Jersey, 2003.

Amrullah Umar dan Suyatno Kahar, *Pengaruh Politik Identitas pada Pemilihan Presiden 2019*, KAWASAN, Vol. IX, No. 2, Oktober 2018.

Amin Mudzakkir, *Islam dan Politik di Era Kontemporer,* Epistemé, Vol. 11, No. 1, Juni 2016.

Anthony Bubalo and Greg Fealy, *Joining the Caravan, Middle East, Islamism and Indonesia,* The Lowy Institute for International Policy, New South Wales, 2005.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Ari A. Perdana, *Populisme Kanan, Islam, dan Konteks Indonesia,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019.

Cas Mudde, *The Populist Zeitgeist*, Government and Opposition Ltd 2004 Published by Blackwell Publishing, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA.

Cas Mudded an Kristobal Ravira Kaltwasser, *Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin Amerika,* Government and Opposition, Vol. 48, No. 2, pp. 147–174, 2013 doi:10.1017/gov.2012.11, First published online 17 December 2012.

Defbry Margiansyah, *Populisme di Indonesia Kontemporer: Transformasi Persaingan Populisme dan Konsekwensinya bagi Dinamika Kontestasi Politik Menjelang Pemilu 2019,* Jurnal Penelitian Politik, LIPI, Vol. 16, No. 1, Juni 2019.

Fathul Karimul Khair, *Wajah Agama di hadapan Politik Identitas: Refleksi Kritis Sejarah DI/TII di Sulawesi Tenggara,* Jurnal "Al-Qalam," Vol. 25, No. 3, November 2019.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

ICG, *Indonesia: Bagaimana Jaringan Jama'ah Islamiyah Beroperasi?*, International Crisis Group, Jakarta-Brussel, 2020.

Haikal Fadhil Anam, *Politik Identitas Islam dan Pengaruhnya terhadap Demokrasi di Indonesia,* POLITEA: Jurnal Pemikiran Politik islam, Vol. 2, No. 2, 2019.

Juhana Narsudin dan Ahmad Ali Nurdin, *Politik Identitas dan Representasi Politik: Studi Kasus pada Pilkada Jakarta 2017-2022,* Hanifiya: Jurnal Studi Agama-agama, Vol. 1, No. 1, 2018.

KPU, *Hasil Hitung Suara Pemilu Presiden dan Wakil Presiden RI 2019,* https://pemilu2019.kpu.go.id/#/ppwp/hitung-suara/, diakses pada 11 Juni 2020. Nabilah Fauziyah Gardita, *Peran Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) dalam Mencegah Radikalisme Agama di Indonesia*, Journal of Politic and Goverment, Vol. 2, No. 1, 2019.

L.A. Kaufffman, "The Anti-Politics of Identity," *Socialist Review*, No.1, Vol. 20 (Jan.-March 1990).

Lili Romli, *Political Identity and The Challenges for Democracy Consolidation in Indonesia,* Politik Indonesia: Indonesian Political Science Review 4 (1), January 2019.

Luth Assyaukani, *Islam and the Secular State in*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Indonesia ISEAS, Singapore, 2009.

Mahathir Muhammad Iqbal, *Nahdaltul Ulama dalam Pusaran Politik: Sebuah Otokritik Orientasi dalam Politik Perspektif Insider*, JISOP: Jurnal Inovasi Ilmu Sosial dan Politik, Vol. 1, No. 2, Oktober 2019.

Marcus Mietzner, "Fighting Illiberalism with Illiberalism: Islamist Populism and Democratic Deconsolidation in Indonesia" dalam Paci c Affairs, Vol. 91, No. 2 2018.

M. Abduh Wahid, *Pergumulan Islam dan Politik di Indonesia,* Jurnal Politik Profetik, Vol. 7, No. 1, 2019.

M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, Erlangga, Jakarta, 2005

Muh. Khamdan dan Wiharyanu, *Mobilisasi Politik Identitas dan Kontestasi Gerakan Fundamentalisme,* Al-Tahrir, Vol. 18, No. 1, Mei 2018.

Nurhadi, *Ideologi Konstitusi Piagam Madinah dan Relevansinya dengan Ideologi Pancasila*, Volksgeits, Vol. 2, No. 1, Juni 2019.

Partai Keadilan Sejahtera, *Memperjuangkan Masyarakat Madani: Platform Kebijakan*

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

Pembangunan, Falsafah Dasar Perjuangan, Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga, Majelis Pertimbangan Pusat PKS, Jakarta, 2008.

Razali Kassim (East Asia Forum). (2018). www.eastasiaforum.org, dimuat di laman https://www.matamatapolitik.com/in- depth-maruf-amin-kampanyekan-islam- jalan-tengah-bagi-indonesia-dan-asia- tenggara/, diakses pada Senin, 10 Juni 2020.

Robert W. Hefner, *Civil Islam:Muslims and Democratization in Indonesia,* Princeton University Press, United Kingdom, 2000.

Ronald F. Inglehart and Pippa Norris, "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash," SSRN Scholarly Paper (Rochester, NY: Social Science Research Network, July 29, 2016).

R. Siti Zuhro, *Demokrasi dan Pemilu Presiden 2019,* Jurnal Penelitian Politik | Volume 16 No. 1 Juni 2019.

R. William Liddle, *Skripturalisme Media Dakwah: Pemikiran dan Aksi Politik Orde Baru,* Jurnal Ulumul Qur'an, Vol. 4, No. 3, 1993.

"Sejarah Lahirnya Hitbuz Tahrir dari Timur Tengah hingga Indonesia," https://republika.co.id/berita/opmp0b330/sejar

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

ah-lahirnya-hizbut-tahrir-dari-timur-tengah-hingga-indonesia-part1, diakses pada 11 Juni 2020.

Sofyan Sawri, *Dinamika Kontestasi Elektoral Pilkada DKI Jakarta 2017-2022: Studi atas Friksi Politik Agama dan Pembentukan Jejaring Konstituen Anies-Sandi,* POLITEIA: Jurnal Ilmu Politik, Vol. 12, No. 1, 2020

Sonny, *Peta Politik Identitas di Indonesia: Studi Terpilihnya KH. Ma'ruf Amin sebagai Bakal Cawapres Capres Inkumben Joko Widodo pada Pilpres 2019,* Jurnal Renaissance, Vol. 4, No. 1, Mei 2018.

……., *Nilai Strategis Kefiguran KH. Ma'ruf Amin sebagai Pasangan Joko Widodo pada Pemilihan Presiden 2019,* Jurnal Renaissance, Vol. 4, No. 2, Agustus 2019.

Syafi'i Maarif, "Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia," dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita,* Demokrasi Project, 2012.

Vedi R. Hadiz, *Imagine all The People? Mobilising Islamic Populism for Right Wing Politics in Indonesia,* Journal of Contemporary Asia, 2018.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

……, *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016.

Wahyudi Ahmaliah, *Kebenaran yang Terbelah: Populisme Islam dan Disinformati Politik Elektoral,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019.

Wasisto Raharjo Jati, *Dari Umat menuju Ummah?: Melacak Akar Populisme Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Maarif, Vol. 12, No. 1, Juni 2017.

……, *Trajektori Populisme Islam di Kalangan Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Prisma, Vol. 36, No. 3, 2017.

Wahyudi Ahmaliah, *Kebenaran yang Terbelah: Populisme Islam dan Disinformati Politik Elektoral,* Maarif, Vol. 14, No. 1, Juni 2019.

Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016.

books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id books.uinsby.ac.id

"Radikalisme Islam, Populisme, NU dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia di Era Post-Truth"

Buku yang ditulis oleh Dr. Rubaidi, M.Ag ini, memberi sumbangan penting untuk tumbuhnya peradaban yang mencerahkan. Saya meyakini itu, karena isu yang dikaji dalam buku ini menyangkut aspek penting yang tidak boleh diabaikan dalam pembangunan peradaban yang mencerahkan. Radikalisme agama, adalah sisi dari ajaran-keimanan yang aktif dan revolusioner. Sisi ini muncul karena agama memiliki misi pembebasan dan penegakan keadilan, yang bagi kaum fundamentalis sisi ini mengilhami penyerapan kekerasan, dan kesalehan militan sering dianggap sebagai tipe ideal dari seorang yang beriman. Ini tidak lantas dapat diartikan radikalisme adalah produk keimanan, seperti banyak dihubungkan oleh para pengkritik agama. Islam dengan tegas melarang mengembangkan kebencian dan sikap permusuhan; perang diijinkan dalam koridor terbatas untuk mempertahankan diri dan mewujudkan perdamaian, namun ditekankan pula harus berlaku adil terhadap musuh sekalipun. Jadi, sesungguhnya akar radikalisme itu harus dicari dari bersumber lainnya dar faktor-faktor sosiologis yang menghimpitnya, dari situasi sosial, ekonomi maupun politik. Bahwa mengenai fakta adanya kebencian neurotik dari segolongan ummat Islam terhadap kelompok agama atau ideologi tertentu, seperti terhadap umat Yahudi misalnya, atau golongan Sunni terhadap Syi'ah, atau di antara golonga Sunni sendiri, seperti tehadap kelompok Wahabi misalnya, sepenuhnya adalah produk sejarah yang tumbuh dari dinamika sosiologis serta pemikiran yang membentuknya, makanya buku ini penting dan menarik untuk dibaca dan dimiliki. (Dr. KH. As'ad Said Ali Mantan Ketua PBNU)

Melalui buku ini, penulis telah berupaya melakukan pelacakan akar historis dan genealogis dari ideologi dan Gerakan radikalisme Islam di Indonesia dari sumber-sumbernya di negara-negara asal, yakni Timur Tengah. Karya ini juga menjadi menarik karena realitas radikalisme Islam dapat dibaca dari perspektif masa depan demokrasi di negeri ini, sebuah realitas kehidupan yang cukup dilematis bagi eksistensi radikalisme Islam itu sendiri. Buku ini juga sudah berupaya memetakan berbagai varian ideologi dan gerakan radikalisme Islam di Indonesia yang pola penyebarannya berkelindan dengan konstruksi politik identitas, populisme Islam melalui sejumlah platform di media sosial. Mengikuti Quintan Wiktorowicz (2004), apapun upaya negara untuk memerangi dan memberantas radikalisme agama akan sia-sia jika *opportunity structures* yang member peluang bagi tumbuh dan berkembangnya ideology perlawanan tidak ditutup. (Prof Masdar Hilmy, P.hD, MA.Rektor UIN Surabaya)

9 786236 624500